مجدى عبد الحافظ

فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام

ترجمة :
هدى كشرود

مراجعة وتقديم :
مجدى عبد الحافظ



المشروع القومي للترجمة

974

المشروع القومى للترجمة

فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام

تأليف : **مجدى عبد الحافظ**

ترجمة : **هدى كشرود**

مراجعة وتقديم : **مجدى عبد الحافظ**

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف : **جابر عصفور**

- العدد : ٩٧٤
- فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام
- مجدى عبد الحافظ
- هدى كشرود
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

L'idée De L'évolution
Dans La Pensée Islamique
Imprimé Sur Microfiche
Par L' université Paris Nanterre, 1991

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084.

المحتويات

إهداء

(الطبعة العربية)

أُهدى هذا العمل إلى ذكرى المرحوم أ.د محمد حسينى أبو سعدة مؤسس قسم الفلسفة بجامعة حلوان وأستاذ الفلسفة الإسلامية بها ؛ إذ كان مثالاً للعالم المتواضع ، والإنسان الخلوق ...

تصدير

يسرنى أن أُقدم للقارئ العربى كتاباً عن فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، وهو بحث أُنجز فى النصف الأول من الثمانينيات، وظل حبيس الأدراج حتى نشرته جامعة باريس ١٠ على "ميكروفيش"فى ١٩٩١، وظل هكذا طوال هذه المدة، وهاهو أخيراً يرى النور فى العربية. بدأت الفكرة حينما قرأت للمرة الأولى عند تقديم عمل داروين فى العالم العربى، أن من تبنوا هذا العمل وقدموه للغة العربية وعلى رأسهم إسماعيل مظهر قد ألمحوا إلى أن فكرة التطور الداروينية كان لها جذور فى تراثنا العربى الإسلامى، وأنها كانت شائعة، وهو ما كان قد أكده جمال الدين الأفغانى من قبل فى كتاب محمد المخزومى "خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى"، وأشار إلى الموضوع نفسه العديد من رواد النهضة العربية مما أثار فضولى ودفعنى دفعاً إلى المصادر التى ذكروها لأقوم بدراستها وتقييمها لعلِّى أجد فيها ما يشفى الغليل. فمجرد افتراض هذا الأمر يحفز العزيمة، ويشحذ الذهن، ويدفع لبذل الجهد من أجل تحرى الحقيقة فى هذه الفرضية شديدة الجاذبية.

ولا يجعلنا هذا أن نتصور أن النظرية التى وضعها داروين فى التطور قد قال بها العرب بقدها وقديدها قبله ؛ فداروين العالم الذى بذل من الجهد فى الكشف العلمى والملاحظة والتدقيق لأكثر من عشرين عاماً ليصنع نظرية علمية لها أسس منهجية فى ضوء العلم الحديث، قد توفرت له من العلوم الحديثة فى عصره ما لم يتوفر لغيره فى القرون السابقة عليه. والحديث عن أفكار للتطور لدى فلاسفة الإسلام ينبغى أن يحصرنا داخل إطار علوم عصرهم حتى لا نُحمِّل أفكارهم بما لا نطيق، أو نقوّلهم ما لم يقولوا. ومن هنا تبرز أهمية أن نقرأ إنتاجهم الفكرى حول الموضوع فى سياق عصورهم التاريخية التى عاشوها.

وإذا كانت فكرة التطور باعتبارها فكرة تنتمى إلى الموضوعات الأبستيمية، يمكن أخذها على محمل الحياد العلمى الموضوعى بهذه الصفة، فإننا يجب ألا ننسى أنها قامت بلعب دور أيديولوچى فى محيطها، وبالتالى يختلط دائمًا الإبستيمى بالأيديولوچى، وهو ما لم يغب عن دائرة اهتماماتنا عند إعداد هذه الدراسة؛ إذ حاولنا أن نلتمس - كلما كان هذا ممكنًا - ذلك الدور الأيديولوجى المفترض الذى توسمنا أن الفكرة قد لعبته فى السياق الذى ظهرت فيه، وهو دور شديد الاتساع والاختلاط. من هنا كانت معالجتنا تلك حريصة على كشف الواقع الاجتماعى الذى تمخضت عنه هذه الأفكار، وكيف أن أفكار التطور تلك كانت خادمًا أمينًا، أو حاملاً إبستميًا لأيديولوچيا الفرق الاجتماعية المختلفة التى ظهرت على الساحة آنذاك.

وقد قدمنا لهذه الدراسة بمدخل حاولنا فيه أن نقدم أولاً فكرة التطور فى نظرية داروين، وثانيًا أن نعرض لفكرة التطور قبل الإسلام، خاصة عند اليونان، كما حاولنا أن نقدم مصطلح "التطور "فيلولوجيا فى اللغة العربية. بعدها ناقشنا الفكرة **أولاً** عند إخوان الصفا وتطبيقاتها لديهم فى النبات والحيوان، ومناقشة ما توصلوا إليه. **وثانيًا** عند مسكويه فى تطبيقات الفكرة لديه فى النبات والحيوان، إضافة إلى تقييم محاولته. **وثالثًا** عند البيرونى الذى أفاد - إلى حدٍّ كبير - من التراث الهندى عندما ترجمه للغة العربية؛ حيث ظهرت لديه بشكل واضح فكرة "الانتخاب الطبيعى"، إلى جانب أفكار أخرى مثل "التناسخ" التى استقاها أيضًا من التراث الهندى، وناقشنا فى نهاية هذا الجزء مجمل أطروحات البيرونى. **ورابعًا** تعرضنا لفكرة التطور نفسها عند ابن خلدون مستخلصين أهم ما يميز محاولته خاصة ما أسميناه لديه "علم التغير الخلدونى" إضافة لدور "العصبية" فى هذا، ثم التركيز على مفهوم التطور من الناحية البيولوجية، ومن ثم الاهتمام بمفاهيم "كالاستحالة" و "التأثيرات البيئية"، وحاولنا كما فعلنا من قبل تقييم بعض الجوانب الإشكالية لديه : حول الفلسفة وموقع الدين فى التطور. وسيلاحظ القارئ أننا قد عدنا إلى أكثر من طبعة من المصادر الأساسية لهذه المواقف الأربعة، ولم نلتزم بطبعة واحدة، وكان هذا الظرف خاص بنا: حيث أُنجز البحث بين القاهرة وباريس فى أوائل الثمانينيات عندما كنا نقيم بالعاصمة الفرنسية حتى ١٩٩٦، وبسبب عدم وجود بعض الطبعات

التى كنا قد اعتمدنا عليها فى القاهرة من قبل. ورغم هذا لم يكن هذا سلبيًا كله ؛

حيث عثرنا على بعض الاختلافات فيما بين الطبعات المختلفة، قمنا بالإشارة إليها فى موضعها.

وفى الختام قدمنا خلاصة عامة حول الموضوع أبدينا خلالها بعض الملاحظات العامة التى رأينا أنها تخدم رؤيتنا، وتوضح الصورة كاملة لمقاربة فكرة التطور لدى المواقف الفلسفية الأربعة التى عالجناها فى هذه الدراسة، هذا وقد يلاحظ القارئ الحصيف بأننا أسرفنا فى اقتباس النصوص، أو أن البعض منها جاء طويلاً ، وهى طريقة لم نستطع التخفيف منها، حيث حرصنا منذ البداية ألا يشعر القارئ ولو للحظة أن استنتاجاتنا التى توصلنا إليها مجرد آراء سريعة لقراءة متعجلة للنصوص. من هنا حاولنا إشراك القارئ فى تحليلاتنا، وما توصلنا إليه حتى يصبح شاهدًا عليها وعلينا. كما قصدنا أيضًا أن نقدم الفيلسوف قبل تقديم أفكاره فى التطور، وذلك لتوجه العمل أولاً للقارئ الفرنسى، وثانيًا لأننا أردنا أن يربط القارئ بين حياة الفيلسوف وأعماله. وسواء حالفنا التوفيق فى دراستنا تلك أو جانبنا، فحسبنا أننا حاولنا استثارة عقل القارئ الكريم لإعادة النظر فى دراستنا لتراثنا، واستنطاق المسكوت عنه فيه، لعلنا نفوز بفضاءات جديدة عندما نتمثله جيدًا، لكى نقوم بتجاوز الحاضر والماضى نحو المستقبل الذى لن ينتظر أحدًا .. ولا يفوتنى أن أشكر بكل العرفان والتقدير الأستاذ الدكتور

جابر عصفور الذى استجاب وعلى الفور، ووافق على أن ينشر هذا العمل ضمن المشروع القومى للترجمة، وكذا د. شهرت العالم بكل الود على ما بذلته من جهد فى نشر الكتاب، كما أشكر كل من الأستاذين وجدى خيرى وچورچ قديس على ما بذلاه من جهد فى النسخ والمراجعة.

مجدى عبد الحافظ

الفصل الأول

مدخل لفكرة التطور

(أ) التطور عند داروين

أولاً: ماذا عن نظرية التطور الداروينية ذاتها ؟

مثل كل النظريات والأفكار لم تأت نظرية داروين التطورية من فراغ، بل كان ثمة من فكر قريبًا منها قبله أو من معاصريه ؛ فها هو چورج كـيـيـڤـيـه Gevrges Cuoier (1744 - 1832) الذى كان يرى أن المشاهدات البالنتولوچية تقر بفكرة مؤداها أنه عقب الكوارث، تُخلق الكائنات الحية مرة أخرى بطريقة مكتملة. كما كان چيفرى سان هيلير Geoffroy Saint-Hilaire (1772 - 1844) يعتبر أن تماثل البنية يعد دليلاً على الأصل المشترك. ووصل ڤون جوتث Von Goethe (1749 - 1832) إلى أن هناك شكلاً أصليًا قادرًا على التطور فى النيات والحيوان. ولا يمكن استبعاد فرضية لامارك Lamarck (1744 - 1829) وجود غريزة لبلوغ الكمال فى الأجهزة التى تعمل على أن تكون البنى دائمًا أكثر تعقيداً.

وقد اعتبر أن التكيف للحاجات الجديدة هو تعقيداً. وقد اعتبر أن التكيف للحاجات الجديدة هو محرك هذا التطور، وأفترض أنه ينتقل بالوراثة؛ حيث قال بوراثة المكتسب. من هنا اعتبر السلوك هو الذى يحدد البنية، واستخدام الجهاز.

وقد أفاد لامارك من الأحداث المتصارعة فى القرن التاسع عشر على كل المستويات، خاصة فى منهجه الذى اكتشف أن ظواهره تحدث على وتيرة واحدة وبشكل آلى، بل وفى إفساحه مجالاً لعلاقة جديدة هى علاقة السابق باللاحق، والربط بين التجريبى والعقلى مما نتج عنه المنهج العلمى الذى أحدث ثورة علمية غير مسبوقة. ولعل هذا المنهج نفسه هو ما مكَّن لامارك فى فلسفته الحيوانية من رؤية قانون محايث **Immanent** يحمل الكائنات على التطور من أدناها فى النقاعيات **Les infusoires** إلى أرقاها فى الثدييات والإنسان. وكما يتضح فقد ربط لامارك قانونه هذا بفرضيتين : الأولى هى الامتداد الفطرى للتقدم، والثانية هى مؤثرات الظروف البيئية، وهو ما يغير أن الحاجة تدفع إلى التكيف مع الوسط، عن طريق خاصية جديدة تصبح جزءاً من العضوية، ثم تنتقل هذه الخاصية بالوراثة إلى الأسلاف - كما رأينا - ولهذا كانت تطورية لامارك أقرب إلى التحولية **Transformisme** .

وجاء داروين[*] (١٨٠٩ - ١٨٨٢) ليتجاوز كل هذه الافتراضات السابقة؛ حيث أفاد من ملاحظته لبنية الأجساد بأن الأنوا ع متشابهة،

(*) مؤسس نظرية التطور التى سميت باسمه أحياناً (الداروينية)، إنجليزى، فشل فى الطب، وفى دراسة الآداب، اهتم منذ نعومة أظافره بجمع وتحنيط الفراشات والحشرات، رشحه أحد أساتذته ليلتحق ببعثة علمية بحرية من سنة ١٨٣١ إلى سنة ١٨٣٦ جاب =

مع مماثلة كل نوع منها لبيئته ومع تنوعها الشديد. وقد جاءت التحولات والتطورات عبر أزمنة چيولوچية استغرقت آلاف السنين. "إذا ما تدبر الباحث أصل الأنواع وأمعن النظر فيما يقع بين الكائنات العضوية من الخصيات المتبادلة وما بين أجنتها من التشابه، واستيطانها: أى اقتسام الكائنات الحية بقاع الأرض وتوزعها فيها، ثم تعاقب وجودها فى خلال الأزمنة الچيولوچية إلى غير ذلك من الحقائق العامة. انتهى به البحث إلى أن الأنواع لم تخلق مستقلة منذ البدء، بل نشأت (..) من أنواع أخرى"(*). وهكذا بدأت الأنواع من شكل بروتوبلازم داخل النواة ثم الخلية الواحدة أو أكثر، ثم من الدوديات والرخويات إلى الفقاريات والزواحف فالثدييات. وقد لفق انتباه داروين التدجين والتهجين الذى يقوم به المربون، ومن هنا قام بتجاربه الخاصة على الحمام والبذور والنباتات، وذلك لكى يجيب على مشكلة واجهته ,وهى: إذا كانت الكائنات الحية متطورة – يخرج بعضها عن بعض – فما سبب اختلافها وتعدد أنواعها ؟ وقد فسر الأمر أولاً بظروف الاستئناس المنزلية وفعلها فى الجهاز التناسلى عندما يورث الصفات. ووصل للانتخاب كأساس يمكن أن يفسر الأمر، "على أن تأثير الانتخاب مهما كان بطؤه، فإن ما ظهر

= خلالها شواطئ أمريكا الجنوبية وجزر المحيط الهندى وأستراليا، وهو ما أفاده فى تكوين نظريته، أهم ما كتب: أصل الأنواع سنة ١٨٥٩، وتسلسل الإنسان سنة ١٨٧١ .

(*) هذا الاقتباس وكل الاقتباسات الأخرى عن نظرية داروين، تم اقتباسها من كتاب داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت – بغداد، دون تاريخ.

من مقدرة الإنسان، على ضعفه وعجزه فى إبراز ما أبرز من روائع النتائج بالانتخاب الصناعى، ليدل بالدلالة الواضحة على أن مقدار التحولات لا يتناهى فى أحداث تلك الصور الجميلة التى نراها. ومشتبك تلك الحقائق والنسب التى نلحظها فى نظام الكائنات، وتكافؤ بعضها على الكائنات بتأثير انتخاب الطبيعة الذاتى، تأثيراً بطيئاً على مر أزمان متعاقبة، بحفظها الأصلح من أفراد العضويات للبقاء فيها". ويقع داروين فى عام ١٨٣٦ على مقالة مالتوس "التعداد وتكاثر السكان"، وهى التى يرى فيها مالتوس لأن الطعام يزيد وفق متوالية حسابية بسيطة، بينما يتكاثر أفراد النوع وفق متوالية هندسية كبيرة، وهو ما يؤدى إلى الحرب من أجل القوت، والسلام فى حالة التوازن. وهو ما أوحى لداروين بفكرته عن الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعى فى الحيوان والنبات حيث تتصارع الأنواع ضد الطبيعة وظروف البيئة تارة وضد أفرادها من نفس النوع على الغذاء تارة أخرى. وتلعب الاختلافات التى تتمتع بها بعض الأنواع دوراً حاسماً فى بقائها وفناء كل ما عداها، وذلك للتكيف مع البيئة الطبيعية والاستمرار فى الحياة؛ حيث "إن نظرة واحدة فى النظام الطبيعى تقضى بأن تجعل الاعتبارات السابقة فى أذهاننا، وألا نغفل عن أن كل كائن فى سياق للزيادة إلى حد بعيد، وأن كل فرد من أفراده لا يتسنى له البقاء إلا بعد تناحر شديد ينتابه فى بعض أدوار حياته، وأن الفناء ينزل بكبار الأفراد وصغارها فى غضون كل جيل، أو خلال فترات الزمان المتتالية. فإذا خفت تلك المؤثرات التى تحول دون تزايد العضويات أو قلَّت أسباب الفناء الذى ينزل بها، فإن عدد الأنواع

يزداد درجة واحدة إلى أبعد الغايات". وبمقارنة المربى بالطبيعة يجد داروين أن الطبيعة تقسر أنواع الكائنات على التكيف مع ظروفها، وتختار من بينها ما تتوفر فيه صفات خاصة، بينما المربى يفعل الشىء نفسه، إلا أنه يعجل بالانتخاب في زمن قصير وتحت ظروف خاصة يصطنعها، بينما تفعل الطبيعة هذا فى زمن طويل، وهى أقوى من المربى. ويعترف داروين بأنه لا يعرف كيف تحدث التحولات، ولا مصدرها، ما يعرفه أنها تطرأ فجأة وبمحض الصدفة: فقوانين الوراثة لم تكن معروفة بعد فى عصره.

وينشر داروين عام ١٨٧١ كتابه "تسلسل الإنسان، والذى يؤكد به انطباق ما يجرى فى عالم النبات والحيوان تماماً على الإنسان. من هنا يصبح العقل الإنسانى - لديه - عضواً كسائر أعضاء الجسم. جرت عليه سنن التطور، وتعاقبت عليه مراحل التكيف. ويسير التطور لدى داروين بمقتضى الصدفة فى الطبيعة المادية الخارجية، دون أن يرتبط بخطة أو هدف يتحتم بلوغه، إضافة إلى اعتباره الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت فى زمن طويل بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح. ويلزم عن تنازع البقاء - لديه - ثلاثة قوانين ثانوية هى : قانون الملائمة بين الحى والبيئة الخارجية، وقانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة، وأخيراً قانون الوراثة وهو انتقال الاختلافات المكتسبة إلى الخلف. ولا تستدعى نظرية داروين الترقى المضطرد؛ إذ إن الحى يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف لصراع قوى على البقاء. من هنا آخذ

التطور على يد داروين دفعة كبيرة عندما أكد هذا التحول التصاعدى فى الأنواع، وهو ما استند فيه إلى الانتخاب الطبيعى والصراع على البقاء - كما رأينا - حيث أكد أن العالم الحى يحتفظ دائمًا بالجديد غير المسبوق، وأن تنوع الكائنات الحية ليس إلا نتيجة لبداية أولى لا حدود لها. وهى نظرية تندرج فى مجال البيولوچيا، وتستند إلى جملة نتائج تجريبية أجراها داروين بنفسه واستمرت عشرون عامًا، حاول من خلالها استحداث تأطير نظرى يفسر به تطور الكائن الحى. ولعل ما أحدثه داروين من ثورة فى العقول نتيجة لرأيه وبحثه العلمى وهو ما دفع البعض إلى مساواة أعماله فى أهميتها بأعمال كل من كوبرنيكوس، وجاليليو، ونيوتن، نتيجة لاستحداثه لاتجاه جديد فى التفكير الإنسانى، وإذكائه لروح البحث العلمى.

وينبغى ألا يغيب عن نظرنا - فى الوقت نفسه - أن الصراع الاجتماعى الذى احتد فى القرن التاسع عشر فى أوروبا قد كشف عن تراجع ثورية مشروع الحداثة المعتمد فى هذه الآونة، وأدى هذا لتمسك البورجوازية بالفلسفة الوضعية كمخرج لأزمة مشروعها الحداثى، خاصة عندما يتم تحويل الأزمة من بعدها الاجتماعى إلى بعد آخر عالمى، وهو ما وضح فى تطوير الاستعمار. وظهرت الوضعية كنظرية أنثروبولوچية تبرر المشروع الحداثى بصورته أحادية الجانب، وذلك بإيلائه مهمة حضارية ذات بعد كونى تتمثل فى نقل الحضارة إلى الشعوب المتخلفة، بحيث تجعل من الحضارة الحديثة نقطة نهائية للترقى الحضارى من

مـرحلة التـوحش إلى مـرحلة المدنيـة، وقـد وجـدت فى نظرية التطور الداروينية الرافعة الأبستمولوچية التى تضيف لخطابها صيغة علمية، مما يضفى على خطابها هذا حظًا من الوجاهة الضرورية لمصداقيتها. وهكذا وجدنا أن نظرية داروين المحسوبة على علم البيولوچيا إبستمولوچيا، استخدمها البعض لتلعب دورًا أيديولوچيًا فى حينها. ولن يغيب هذا البعد الأيديولوچى عن المقاربة التى سنقوم بها فى مبحثنا هذا.

(ب) مدخل لفكرة التطور عند العرب

جذبت فكرة التطور الداروينية اهتمام الفلاسفة والعلماء فى القرن الراهن ومنذ منتصف القرن الماضى، حتى أضحت محورًا رئيسيًا تدور حوله تيارات الفكر المعاصر، بالقبول أو الرفض، خاصة بعد الجهود التى بذلها الفلاسفة والعلماء لتطوير وتعميق هذه الفكرة ذاتها؛ حيث نجدها تسيطر بقدر أو بآخر على الفكر الفلسفى ومذاهبه فى هذا العصر. ولعل من أهم نتائج هذه الفكرة هو المساعدة على اشتداد الصلة بين العلم المعاصر من جهة والفلسفة من جهة أخرى. وقد تحددت هذه الفكرة حديثًا فى الفكر الغربى - كما رأينا - عند لامارك وتشارلز داروين وكذلك عند أتباع داروين من الفلاسفة التطوريين أمثال بوخنر وهكسلى وهيكل وسبنسر وهم الذين وسعوا من فكرة التطور لتشمل نواحى عديدة تتجاوز علم البيولوچيا لتفسر الكون والحياة والمجتمع، ووجدت من فلاسفة الأخلاق والاجتماع والميتافيزيقا عددًا كبيرًا آسهم فى استخدام

الفكرة فى تأسيس مذاهب ومدارس وأفكار شديدة الأهمية فى الفكر الغربى[1].

ونجد لفكرة التطور صدى مباشر فى الفكر العربى المعاصر نتيجة للترجمات والاتصال المباشر بأوروبا الذى تم فى نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر؛ لذا نجد كثيراً من الترجمات لنصوص وكتب أوربية تتحدث عن التطور فى شتى صوره قد ترجمت وعلق عليها المثقفون العرب، كما أن مصطلحات النظرية التطورية البيولوچية لدى داروين – فيما بعد – نجدها قد استخدمت على نطاق واسع فى مقالات هؤلاء المثقفين سواء فى مقالات تاريخية أو اجتماعية أو طبية، مما يوضح مدى انتشار هذه النظرية فى الفكر العربى الحديث، إلا أن ما يغيب دائمًا عن النظر هو مدى معرفة المسلمين بفكرة التطور قبل داروين، وإذا كان لهذه الفكرة جذور بعيدة تمتد فى الفكر الإسلامى على مر عصوره، وتلك الملاحظة هى التى تضعنا مباشرة أمام موضوع هذا البحث، وهو هل هناك جذور لفكرة التطور فى الفكر الإسلامى ؟ وما أبعاد تلك الجذور إن وجدت ؟

ونحن لا نبحث فكرة التطور فى التراث الإسلامى لاستلهامها، وتفسير ما يتراءى لنا فى واقعنا على هدى منها، كما يفعل من يغوصون فى التراث هاربين من الواقع (الحاضر)، عاقدين العزم عل استعادة هذا

(١) انظر: د. توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها"، ط٣، القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٦ .

الماضى الزاهر، فيخسرون حاضرهم ويضيع من أمامهم المستقبل، بعد أن يكون الماضى قد احتواهم فملك حاضرهم وامتد أمامهم فارضًا نفسه على مستقبلهم. إن هدفنا إذن من بحث هذه الفكرة فى التراث الإسلامى، تحيلنا مباشرة إلى الكيفية التى استفاد بها هؤلاء من معارف وعلوم عصرهم ووجهوها الوجهة التى تخدم توجهاتهم، أو بمعنى آخر كيف وظفوا إبستيمولوچيا العصر فى حوار مناضل يخدم أيديولوچياتهم وينتصر لها ضد الأيديولوچيات الأخرى المناوئة .

إذن العودة للماضى هنا، لا تتوخى العيش فى كنفه، والتسبيح بحمده، كما أنها ليست عودة لإعادة القضية القديمة، كيف فهم العرب الأصول التى استقوا منها فلسفتهم ؟ إن عودتنا إذن عودة من أجل المستقبل، عودة نفهم منها اتجاهات تاريخنا الفلسفى، ليس على أساس القواعد القديمة التى تفسر اتجاهاته وتوجهاته، تبعًا لمبدأ روحى، أو منحى شخصى، ولكن على أسس علمية منتظمة على أساس من الجدلية، لكى نستطيع تخطى الماضى نحو المستقبل، وفى الوقت نفسه ونحن نستوعب هذا الماضى فى شكل تام، نمتلك أدوات الحركة والتوجيه. فيه بسبرنا لأغوار التربة الاجتماعية التى أنجزت هذا الماضى، وبالتالى نمنحه الحياة، حينما نشاهد جملة منجزاته داخل التاريخ، حتى نفهم معنى المستقبل حينما نتخطى الحاضر فى حركة تاريخية مسنودة على الواقع الاجتماعى وعناصر تطويره، خاصة حينما يتجسد المستقبل فى التغيير.

ومنذ البداية نرى أنه كانت هناك إرهاصات لهذه الفكرة لدى المسلمين كما سنرى لدى إخوان الصفا فى رسائلهم، وابن مسكويه فى "الفوز الأصغر"، "وتهذيب الأخلاق"، والبيرونى فى مؤلفة "تاريخ الهند"، وأيضًا لدى ابن خلدون فى مقدمته؛ حيث نرى استمرار ترقى الكائنات وتطورها؛ إذ إن العرب تصوروا آخر درجة فى ترقى الجماد وبداية المملكة النباتية التى تصل إلى قمتها مع بداية المملكة الحيوانية، وهكذا حتى نصل إلى الإنسان أرقى وأشرف الموجودات.

ولكى نفهم طبيعة التطور الذى فهمه المسلمون وأبعاده نرى قبل عرض فكرة التطور لديهم ينبغى أن نتعرف أولاً على التطور قبلهم؛ حيث إنهم قد تأثروا بجميع الثقافات حولهم، واستوعبوها وأفادوا منها أيما إفادة، كما أنهم قد طوروها بما يتلاءم ومعتقداتهم بالإضافة إلى علوم عصرهم .

التطور قبل الفكر الإسلامى :

يرجع قدم الفكرة لآلاف من السنين فى الخرافات والميثولوچيا التى صاغها حكماء بابل وآشور ومصر؛ إذ كانوا يقولون بأن أثر الكواكب واشتراك بعضها مع بعض، كان السبب فى نشوء الأحياء على الأرض، وأنها لم تنشأ إلا بالتدريج درجة على درجة، وأن بتأثير الكواكب السيارة فى عناصر الأرض قد تعاقبت الأحياء فيها. ويقولون أيضًا إن فى بدء التكوين لم يكن الإنسان إلا كتلة لزجة من المادة لا شكل لها

ولا صورة اللهم إلا نفثة من الحياة نفثها الخالق فيها، ومن ثم آثرت الطبيعة فى تلك المادة وتقلبت فى أطوار من النشوء بلغت فى حدها الأخير الصورة البشرية، وهم يدللون على اختلاف صور الأحياء وتمايز الأنواع بتأثير الكواكب السيارة التى تتبدل تأثيراتها كل ألف سنة(١).

كما أنه يمكننا أيضًا أن نجد فى التراث القديم ما يتعرض للفكرة فى أنماطها الخرافية، "وقد ذهب العرب وغيرهم إلى حصول التوالد بين أنواع الحيوان المختلفة فقالوا كما البغل يتولد بين الحمار والفرس فقد يتولد السبع بين الذئب والضبع والعسبار ما بين الضبع والذئب، وقيل العسبار بين الكلب والضبع، والأسبور بين الضبع والكلب، والورشان بين الفاختة والحمام، والفهد بين الكلب والذئب إلى غير ذلك. وقالوا يتولد الخَس بين الإنس والجن، والعملوق بين الآدمى والسعلاه، والعلبان بين الآدمى والملاك، فقالوا إن جرهمًا كان من نتاج بين المليكة والإنس. وجاء فى سفر التكوين أن بنى الله لما رأوا بنات الناس حسنات اتخذوا منهن زوجات فولدن من الجبابرة. وزعموا أن بلقيس ملكة سبأ كانت من مثل ذلك النجل والترتيب. وزعموا أن النسناس ما بين الشق والإنسان، وأن خلقًا من وراء السد تركب من النسناس والناس، وأن الشق وياجوج وماجوج هم نتاج ما بين النبات وبعض الحيوان، وأن ذا القرنين كانت أمه قبرى وأبوه عبرى وإن كان عبرى من المليكة وقبرى من الآدميين.

(١) إسماعيل مظهر . مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين ص ١٣ - ١٤ .

وزعموا أن الجنيات يعشقن رجال الإنس ورجال الجن يعشقن نساء بني آدم"[١].

هذا وغيره مثل ما هو متواتر بين العامة من إمكانية تحول (سخط) الإنسان إلى قرد، تلك هي صور للفكر الخرافي القديم، ويدلل على الدور الذي لعبته الأسطورة قديماً في صياغة وتشكيل وجدان البشر.

وفي الحقيقة أن فلاسفة اليونان كانوا أول من عالج هذه المسألة معالجة فلسفية، والذي يرى ما صاغه أنكسمندروس (٦١٠ ق م - ؟) في هذا المجال يشعر شعوراً عميقاً أن هذه الأفكار لم تأت من فراغ، وأنه لابد أن تكون هناك أبحاث مستفيضة قد سبقت بحثه في نشوء الحياة على الأرض وتطورها، وترجع عدم معرفتنا بهذه الأبحاث إلى ما ضاع من فلسفتهم، وبالتالي الكثير من مذاهبهم العلمية ومبادئهم الفلسفية؛ إذ يرى أنكسمندروس أن تكوّن المخلوقات منسوب إلى تأثير الشمس في الأرض، وتمييز العناصر المتجانسة بالحركة الدائمة، وأن الأرض كانت في البدء طينية ورطبة أكثر مما هي الآن، فلما وقع فعل الشمس فارت العناصر الرطبة التي في جوفها، وخرجت منها على شكل فقاقيع، فتولدت الحيوانات الأولى، غير أنها كانت كثيفة ذات صور قبيحة غير منتظمة. وكانت مغطاة بقشرة سميكة تمنعها عن التحرك والتناسل وحفظ الذات، فكان لابد من نشوء مخلوقات جديدة، وازدياد فعل

(١) مجلة المقتطف، ديسمبر، سنة ١٨٨٥م - الجزء الثالث من السنة العاشرة. صـ١٤٥ .

الشمس فى الأرض لتوليد حيوانات منتظمة، يمكنها أن تحفظ نفسها وتزيد نوعها. أما الإنسان فظهر بعد الحيوانات كلها، ولم يخل من التقلبات التى طرأت عليها، فخُلق أول الأمر شنيع الصورة ناقص التركيب، وأخذ يتقلب إلى أن حصل على صورته الحاضرة. والملاحظ أن أنكسمندروس من خلال رؤيته هذه قد وصل إلى أمرين غاية فى الأهمية، أولهما رده لظهور الحياة إلى أسباب طبيعية صرف؛ حيث أقر بأنها نتيجة اختلاط العناصر بحرارة الشمس وأثر الأخيرة فيها. وثانيهما قوله بتقلب الأحياء فى صور من النشوء والارتقاء حتى بلغت حالتها الحاضرة، ولم يستثن منها الإنسان بل اعتبره خاضعاً لأثر الانقلابات التى خضعت لها الأحياء كافة[١] .

وأكثر من ذلك فإن إنجلز ينقل عن **Plutarque** من كتابه **(Questions Convivales viii ,8, P: 213)** أن أنكسمندروس قد قال بأن أصل الإنسان سمكة، ليشرح واقعة انتقاله من الماء إلى اليابس[٢].

أما أنبادوقليس (٤٩٠ ق.م – ٤٣٠ ق.م) فقد قال بالعناصر الأربعة : أو كما أسماها بالجذور الأربعة، النار والهواء والأرض والماء، وتختلط هذه العناصر عنده بالآلهة، فلا يفرق بينها وبينهم؛ إذ يعتبر كل عنصر منها يشير إلى إله فزيوس الساطع **Zeus** رمزاً للنار. وهيرا **Hera** حاملة

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ط أولى، القاهرة، ١٩٥٤، صـ١٦٦ .
(٢) Engles. dialectuqe de la nature, p. 187.

الحياة ترمز للأرض، وإيدونيوس **Aidneous** يرمز للهواء أو الأثير، ونستيس **Nestis** التى فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات[١]. وقد استعاض أنبادوقليس بعمليتى "الانضمام والانفصال "الآليتين لتفسير الموجودات الطبيعية التى تتكون عن طريق العمليتين السابقتين بنسب مختلفة، منكراً المبدأ الذى ساد قبله وهو تحول العناصر بعضها إلى البعض. فلديه "ليس هناك خلق لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد لها نهاية بالموت، بل هو مجرد امتزاج لهذه الجذور"[٢].

وهذا الامتزاج لديه يحدث بفعل قوتين إلهيتين هما الحب والكراهية، وهما يجمعان كل صفات العناصر الأربعة؛ فهما فى مستوى الألوهية والخلود والقيمة، بالإضافة إلى أنهما يتخللان جميع الأشياء ويحركانها، فيعمل الحب على التجميع والكراهية على التفريق. وهاتان القوتان يحدث فيما بينهما صراع من خلاله يوجد العالم، ويسمى أنبادوقليس واقعة سيادة قوة على أخرى وعلى العالم بالعود الأبدى **le retour eternel** : حيث إنها تسود العالم فى دورات مستمرة، وحين يسود الحب تنشأ جميع الموجودات، وعندما تنقلب الكراهية تماماً تنفصل العناصر عن بعضها وتنتفى الموجودات، ويظل الصراع قائماً فيما بينهما. ولقد اعتمد أنبادوقليس على هاتين العمليتين "الانضمام والانفصال "لكى يفسر تطور الكائنات، والواقع أن أول شذرات نظرية التطور الداروينية يمكن أن نتلمسها لديه، حيث عن طريق تفسيره هذا

(١) د. أميرة حلمى مطر : "الفلسفة عند اليونان "النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، صـ ١٠٠ .
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع .

استطاع أن يستبعد التفسير الغائى لتطور الكائنات؛ إذ يعتمد على المصادفة فى تكوين أعضاء الحيوانات، حيث تكونت منها تركيبات غير منتظمة، فروس بغير رقاب، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة، فروس بشر لأجسام ثيران والعكس، ومخلوقات فيها طبيعة الأنثى ممتزجة بطبيعة الذكر وهكذا، إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التى تغلبت على هذا العالم، ثم ظلت تتناسل على النحو الذى هى موجودة عليه[١].

بعد هذا التمهيد لفكرة التطور قبل الفكر الإسلامى، نجد أنفسنا مباشرة أمام موضوعنا، وهو فكرة التطور لدى فلاسفة الإسلام، إلا أنه من الأفضل - بادئ ذى بدء - أن نتعرف على مصطلح "التطور" فى اللغة، حتى نفهم مغزاه ومدلولاته اللغوية لديهم.

مصطلح التطور :

جدير بالذكر أن الكلمة لم ترد فى القرآن الكريم إلا فى شكل "أطوار" فى قوله تعالى : ﴿وقد خلقكم أطوارا﴾[٢]، وغير هذا لم ترد الكلمة ولم تعرفها اللغة العربية ولا العرب، والمعنى هنا لكلمة "طور"، وهى تدل

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، صـ ١٠٣ .
(٢) سورة نوح، آية ١٤ .

على القدر والحد، كما أنها تدل أيضًا على الهيئة والحال، كما أنها تعبر عن كل مرحلة من المراحل التى تمر فيها ظاهرة فى حالة التطور، وتستخدم الكلمة أيضًا للتعبير عن المرة بالإضافة إلى الدلالة على التنوع، فحينما نقول "الناس أطوار "فنحن نعنى أصنافًا وعلى حالات شتى[١].

وإذا حاولنا أن نبحث عن الكلمة فيما ورد من تراث المثقفين المسلمين فليس هناك سوى البيرونى، فهو الوحيد الذى وضحت عنده صراحة كلمة "التطور "؛ فعلى سبيل المثال سنأخذ هذه العبارة : "وعندما تدرس السجلات الصخرية والآثار العتيقة نعلم أن هذه التطورات والتحولات لابد أن استغرقت دهوراً طويلة، تحت ضغط البرد أو الحر، الأمر الذى لا نعرف وضعه أو قدره (...) فإننا نشاهد الماء والهواء، حتى فى أيامنا هذه يشغلان وقتًا طويلاً فى إتمام عملهما. أما التطورات التى طرأت فى العصور التاريخية فقد درست وسجلت فى الصحائف"[٢].

والحقيقة نستطيع القول إن البيرونى هو العالم المسلم الذى انفرد باستخدام مصطلح التطور للدلالة على معالجاته العلمية، والتى تشبه – إلى حدٍّ كبير – لحد كبير استخدام المصطلح فى الحياة العلمية الحديثة،

(١) المعجم العربى الحديث "لاروس"، فرنسا. مونروج .
(٢) محفوظ عزام . "مجلة شئون عربية" العدد ٣٥ . صـ ١٧٣ . (نقلاً عن على أحمد الشحات : "أبو الريحان البيرونى"، دار المعارف، ١٩٦٨، صـ ١٣٩).

إلا أننا لا نعدم أن نجد لدى غيره من مفكرى المسلمين إشارات وتلميحات كثيرة لمعنى التطور دون أن يرد المصطلح صريحًا كما جاء فى عبارة البيرونى.

ولعل الكلمة قد شاعت فى اللغة العربية بإضافات مختلفة وأكثر تحديداً فيما سبق نتيجة للترجمات والاقتباسات فيما بين الغرب والشرق: لذا نعرف مصطلح التطور الآن أكثر وضوحًا وأكثر تحديداً عما مضى، ولسنا الآن بصدد إعطاء المصطلح أبعاده فى العصر الحديث؛ حيث إن دراستنا ستقتصر على فكرة التطور لدى فلاسفة المسلمين، ولكن غاية فى الأهمية أن نأخذ بحذر مفهوم المصطلح وما كان يعنيه قديمًا وحديثًا حتى لا نقع فى الخلط بين مفاهيم تتفق فى الصورة وتختلف فى المضمون.

الفصل الثانى

إخوان الصفا

اختلف كثير من الباحثين فى موضوع إخوان الصفا، لذا يقر البعض بصعوبة البحث فى تاريخ هذه الجماعة، ويرجع هذا إلى السرية والكتمان اللذين ضربهما أعضاء الجماعة حول أنفسهم خوفًا من الاضطهاد الذى مارسته السلطة العباسية عليهم، وكان لزامًا عليهم حسب ما اقتضت أيديولوچيتهم الاستعانة بالفلسفة، وكان الفلاسفة فى أيامهم متهمون بالإلحاد فى خضم الصراع الأيديولوچى المستعر بينهم وبين الدولة العباسية.

وبالرغم من أنهم ظهروا فى أنحاء مختلفة من العراق، فإنهم قد أثروا فى الفكر الفلسفى الإسلامى غربه وشرقه، وهناك آراء متعددة فى تحديد زمن لنشأتهم؛ فهناك من يرى أنهم نشأوا فى القرن الثالث الهجرى[١].

(١) Ivanow : Ismaili Litrature, P .18 .Tehiran, 1963 .

ويؤكد البعض أنه فى حوالى منتصف القرن الثالث الهجرى تحديداً[1]، وهناك من يرى أنه القرن الرابع على الإطلاق[2]، أو منتصف القرن الرابع[3]، كما يرى البعض أنه قبل هذا بكثير ويرجحون فيما بين ٨٠ و ١٤٨ هـ ؛ أى أيام جعفر الصادق، وهو إمام سادس لدى الإسماعيلية[4].

هذا وتنسب هذه الجماعة إلى الشيعة، كما نعرف أن المذهب الشيعى من أقدم المذاهب الإسلامية، وقد قام على أكتاف من شايعوا "عليًا بن أبى طالب "بالإمامة نصًا ووجوبًا، بل وقدموه على بقية الخلفاء الراشدين، وينقسم القائلون بالمذهب الشيعى إلى فرق أخرى مختلفة فيما بينهم، أخذت كل فرقة منهم تؤيد آراءها بتأويل الآيات والأحاديث بل والاجتهاد، مما كان له أكبر الأثر فى أن يكون التشيع مصدر حركة علمية وفلسفية، ولعل مسألة الإمامة هى محور ارتكاز هذه الفرق جميعاً، بل هى الأساس الذى قامت عليه حركة التشيع ذاتها منذ البداية؛ لذا نجد أن التفرع والانقسام يرجع دائمًا فى نسبة الإمامة إلى أحد الأئمة دون الآخر أو وقفها عند البعض أو استمرارها لآخر، حتى إن هذه الفرق تسمى فى الغالب بأسماء الأئمة الذين ساقوا فيهم الإمامة.

(١) د. محمد عابد الجابرى : "نحن والتراث"، ط ٢، صـ ٢٢٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢ .

(٢) دى بور : "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ترجمة . د. أبو ريده. القاهرة. ١٩٣٨ . صـ ٩٥ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، ١ : ٥٣٧ . مصر. ١٩٣٤ .

(٤) د. عبد اللطيف محمد العبد : "الإنسان فى فكر إخوان الصفا". مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧٦ . صـ ٢٤ . انظر أيضًا: د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ ٢، دار المعارف، طـ٢، القاهرة.

ومن أهم الظواهر التى تجعلنا ندرك بعض الفروق بين هذه الجماعة والجماعات الإسلامية الأخرى، هو أن إخوان الصفا قد اطلعوا على ثقافات كثيرة ومتعددة؛ فقد اطلعوا على الديانات فيما قبل الإسلام فى فارس والهند والفلسفات اليونانية، خاصة عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين؛ لذا اهتموا اهتماماً لا حد له بتأويل الآيات والنصوص الدينية، هدفهم فى هذا دمج الشريعة بالحكمة والحكمة بالشريعة، حتى إن البعض من خصومهم السياسيين قد اتهمهم باختلاق أحاديث منسوبة إلى الرسول (ﷺ) لم يقلها، بل لعل اطلاعهم على هذا الكم الغزير من الثقافات المتعددة جعل الإسماعيلية منهم يقولون بمذهب الشمول فى العقيدة، وعمموا فكرة الشمول هذه على جميع الأديان، تاركين التعصب الدينى، ولعل هذا ما يعبر عنه إخوان الصفا بأنهم "لا يعادون علماً من العلوم"، والحقيقة أن منطلقهم فى هذا هو توجيه أيديولوجى واعٍ سنتعرف عليه بعد قليل .

بل ذهبوا إلى أبعد من هذا حينما أقروا أن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجماهير، ومنفعة الحكام، ولهذا فالخاصة منهم ليسوا فى حاجة إلى مثل هذه الشرائع، بل فى استطاعتهم أن يتحللوا منها كما يشاءون. ولعل فكرتهم عن الإمام، ذلك الإنسان الكامل، إلهى الذات، والذى اتحدت صفاته العليا كان هو الله فى الحقيقة[1]، لعل هذه الفكرة مأخوذة نتيجة لتأثرهم بالفرس الذين كانوا يعتقدون بحلول الإله فى الملوك، كما أن

(١) مصطفى غالب : "تاريخ الدعوة الإسماعيلية" ١٣، ١٤ . سوريا ١٩٥٣ .

فكرة الفيض لديهم قد أخذوها عن أفلوطين، والواقع أنهم نشأوا تحت تأثير مدرسة حران التى أنتجت "فلسفة دينية جمعت بين روحانية أفلاطون وفلك بابل وغنوصية الفرس"[(١)]، وهم يرون مع أفلوطين أن العالم وحدة حية متكاملة؛ فالعقل الأول قد اخترعه البارى سبحانه، وعن طريق العقل فاضت النفس الكلية، وقامت تلك بتحريك الهيولى الأولى : طولاً وعرضاً وعمقاً، فكان منها الجسم المطلق الذى تركبت منه الأفلاك والكواكب والأركان، ثم المولدات من : معادن ونبات وحيوان[(٢)] وهم يربطون بين النفس الكلية والطبيعية؛ لأن الطبيعة هى وجه النفس المرتبط بالعالم وأحياناً يصرحون بأن الطبيعة هى النفس الكلية العاقلة للعقل الكلى[(٣)]، والعالم لديهم وحدة حية متكاملة نابضة بالحياة بواسطة روح سارية فى كل جزء من أجزائه ويقولون إن هذه الحركة قد نتجت عن سريان الفيض وهى سر الحياة فى الكون، كما أن وجود الكائنات حية مرتبط بهذه الحركة، كما أنهم اختلفوا مع أفلوطين فى تلك الفكرة المترتبة على الفيض ألا وهى قدم العالم قائلين بحدوثه.

ولعل مسحة من الشرق القديم بأسراره وضرورة المحافظة عليها قد سرت إليهم نتيجة لسعة اطلاعهم ومعارفهم التى وظفوها نحو وجهة تحقيق مراميهم وتطلعاتهم؛ فهم يرون أن للدين ظاهراً وباطناً، وأن هناك

(١) د. محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، صـ ١٨٣ .
(٢) عبد اللطيف العبد : الإنسان فى فكر أخوان الصفا، صـ ٦٤ - ٦٥ .
(٣) المرجع السابق ، صـ ٨٠ .

أموراً لا ينبغى الإفصاح عنها حيث لم يأذن بها الحكماء أو الأنبياء، كما أنهم يتفقون مع بعض الفلاسفة المسلمين والمتكلمين منهم بأن الجنة هى لعالم الأرواح وليست للأجساد. كما أن تأثرهم بأفلاطون جعلهم يقيمون يوتوبيا على غرار المدينة الفاضلة خالعين عليها اسم "دولة أهل الخير"، وهم يعتمدون فى تقسيم مدينتهم على المهنة تماماً كما فعل أفلاطون من قبل، ويرى البعض[1] أن "دولة أهل الخير "لم تكن يوتوبيا حالمة، ولكنها كانت دولة حقيقية دعوا إليها حينما أرادوا امتلاك نفوس الناس، وبالتالى امتلاك أجسامهم، وعندئذ يعملون على إسقاط "دولة الشر "فى المقابل، وهى الدولة العباسية لديهم، لإقامة الدولة الإسماعيلية التى دعوا إليها، هذا وسوف نتعرض لهذه الناحية حينما نعرض للمغزى الأيديولوچى لدعوتهم.

وتعتبر رسائل إخوان الصفا تعبيراً حقيقياً عن حالة الثقافة والعلم فى تياراتهما المختلفة فى أيامهم؛ حيث من المعروف أنه فى ظل الخلافة العباسية بدأت حركة ترجمة واسعة شملت شتى الحضارات المجاورة، خاصة فى مجالات العلوم والمنطق والفلسفة، حينما احتاجت الدولة للعقلانية لتُكوِّن أساساً يخرج بها عن إطار الطابع البدوى الذى وسم الحياة من قبل، مما كان له أكبر الأثر فى تشكيل رسائل إخوان الصفا

(١) محمد عابد الجابرى، نحن والتراث، صـ ٢٢٤ .

على النحو الذى جاءت عليه، حتى تستطيع التصدى أولاً وبعقلية العصر للخصوم ، وثانياً جمع أكبر حشد ممكن من المناصرين، وبالتالى كانت طبيعة الرسائل التى تُرضى كل الأذواق .

وفى الحقيقة من خلال قراءة هذه الرسائل يتضح أن إخوان الصفا بالرغم من أن الإسلام هو معينهم الأول، فإنهم قد اعتمدوا فى الوقت نفسه، وبالقدر ذاته من الأهمية، على مصادر أخرى كثيرة. كما سبق وذكرنا؛ لذا نجدهم أكثر الفرق تحرراً من النصوص الدينية، بل أكثر الفرق التى اعتمدت على التأويل لإثبات ما ذهبوا إليه من آراء، بل إن منهجهم فى البحث العلمى إنما كان وليد المنطق اليونانى، وقد كانت الفلسفة لديهم تتسع لتشمل العلوم المختلفة بالإضافة إلى الهندسة والطب، وكان مقصدهم حسبما كانوا يعلنون هو تطهير الشريعة بالفلسفة، مما نستنتج منه ذلك المنحى العقلى الخالص الذى انتهجوه، وذلك بالرغم من خلطهم لعلوم الطبيعة بالإلهيات ومحاولة مزجها. وقد كان هذا تعبيراً عن ثقافة عصرهم. بالرغم من ذلك، فإننا نجدهم قد برعوا فى الملاحظة العلمية الدقيقة مما يدل على رؤية عقلية إنسانية، خاصة فيما يتعلق بالنبات والحيوان - كما سنرى فيما بعد - ولعل هذه الرؤية العقلية التى ميزتهم بالإضافة إلى مغزى حركتهم السياسية وهى الدعوة للمذهب الإسماعيلى، كانت السبب الذى حُرقت من أجله هذه الرسائل مرة أيام المستنجد بالله عام ٥٥٥ هـ حين وجدت لدى القاضى ابن المرخم، ومرة أخرى حين فُتشت دار عبد السلام بن عبد الوهاب

المعروف بركن الدين المتوفى ٦١١ هـ[١]، كما أنهم لم يسلموا من الاتهام بالكفر؛ إذ عدهم ابن تيمية من الفلاسفة الملحدين، إلا أن من يتصفح رسائلهم يجدها كلها تدور حول العلوم الإلهية والرياضية والطبيعية؛ حيث يتناول الإخوان كل علم من هذه العلوم بالتفصيل فى عدد من الرسائل، وقد اهتم الباحثون بالرسائل بطبعها ودراستها، وهى إحدى وخمسين رسالة فى شتى المعارف والعلوم والآداب والفلسفة، هذا وقد طُبعت الرسائل مرات عديدة، أولها فى الهند سنة ١٣٠٥ هـ، لندن ١٨٦١ م، ليبزج ١٨٨٣ م، مصر ١٨٨٩م، كلكتا بالهند، كما أنها قد تُرجمت أيضًا إلى الفارسية والأردية[٢].

هذا وتنسب الرسائل لأربعة أشخاص هم : أحمد بن عبد الله المعروف بالتقى (١٩٨ هـ - ٢٢٩ هـ)، عبد الله بن ميمون (المتوفى ٢٦٠ هـ)، عبد الله بن حمدان (٣١٧ هـ) وأخيرًا عبد الله بن سعيد (٢٩٣ هـ) المعروف بالقرمطى[٣]. والحقيقة وعلى الرغم من نقلنا هذه الأسماء كما هى من مصدرها إلا أنه يعتريها بعض الشك؛ حيث لم يتأكد بعد بصورة قاطعة أسماء مؤلفيها، ولنا أن نلحظ أن اسم عبد الله يتكرر دائمًا فى الأسماء الأربعة مما يدل على أنها محاولة ليس إلا.

(١) د. عبد الطيف العبد . الإنسان فى فكر إخوان الصفا. مكتبة الأنجلو. القاهرة. ١٩٧٦ . صـ ٥٩ - ٦٠ .

(٢) المرجع السابق، صـ ٥٠ - ٥١ .

(٣) رسائل إخوان الصفا سنة ١٣٠٥ هـ. مجلد ٢ . صـ ٢٢٧ .

التطور لدى إخوان الصفا :

والتطور لدى إخوان الصفا ينشد غاية وهدف، وهو ليس تطوراً عشوائيًا، "لكل كون ونشوء غاية أولاً وابتداء، وله غاية ونهاية إليها يرتقى، ولغايتها ثمرة تجتنى"[١]، وهم لديهم دائمًا غاية بعيدة أكثر ترتيبًا وتعقيداً تنزع إليها الموجودات جميعا، أى أنها تبدأ بما هو جزئى لتنتهى إلى ذلك الكلى، أى تبدأ من البسيط لتنتهى إلى المُعقد ، "والموجودات الجزئية دائمة فى الكون متوجهة نحو التمام؛ لأنها تبتدئ بالكون من أنقص الوجود متوجهة إلى أتم الوجود، ومن أدون الأحوال مترقية إلى أشرفها وأتمها"[٢]، وهذا التطور لكى يصل إلى غايته المنشودة ينبغى له من عامل الزمن الذى يعمل عمله فى الموجودات "تبتدئ (الكائنات) من أنقص الحالات وأدونها إلى أتمها وأفضلها، ويكون ذلك فى مر الأزمان والأوقات"[٣]، ويقولون أيضًا "الأمور الطبيعية أُحدثت وأُبدعت على تدريج ممر الدهور والأزمان، وذلك أن هيولى الكل أعنى الجسم المطلق قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منها من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الكرية الشفافة وتركيب بعضها جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركزت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها وانتظمت نظامها"[٤].

(١) المرجع السابق، نفس الموضع .
(٢)المرجع السابق، صـ ٣٣٠ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٢٧٧ .
(٤) رسائل إخوان الصفا سنة ١٣٠٥ هـ. مجلة ٣ . صـ ١١٩ .

ولعلنا حين نحلل تصورهم للعالم سيتراءى لنا بما لا يدع مجالاً للشك أثر الإسلام الواضح بالإضافة إلى انعكاس حالة العلوم فى عصرهم وآخر ما وصلت إليه من تقدم على تصورهم لهذا العالم، بالإضافة إلى التصورات الغنوصية قبلهم، والتى أولوها اهتمامًا كبيرًا، وفى عصرهم لم تعرف العلوم ذلك المنهج العلمى الذى يعتمد على التجربة والملاحظة خصوصاً فيما يتعلق بما لا يمكن تجربته أو اختباره كالعالم؛ لذا اعتمدوا فى تصورهم للعالم على مصدرين : الأول ما جاء به القرآن من أمور عامة ومحاولة الربط بينها وبين المعارف العلمية فى عصرهم وأغلبها كان قد تُرجم عن الفلسفة اليونانية وخاصة "نظرية الفيض" لدى أفلوطين كما جاءت فى الفلسفة الحرانية، وكما ذكرنا فى البداية عن تبنيهم لفكرة الشمول فى العقيدة بحيث تشمل الفكرة جميع الأديان؛ فهم أيضاً يؤمنون بمبدأ وحدة الوجود؛ لذا فالعالم لديهم "جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباقه وسماواته وأمهات أركانه ومولداتها، عن نفس واحدة سارية قواها فى جميع أجزاء جسمه، كسريان نفس الإنسان الواحد فى جميع أجزاء جسده"[(١)]. ثم يصفون هذا العالم بأنه كرى الشكل وحركات أفلاكه دورية، وهذا ما كان شائعًا فى أيامهم، ، ثم يحاولون مزج بعض معارف عصرهم الفلكية بما جاء بالقرآن حينما يرون "إن السموات هى الأفلاك، وإنما سميت السماء سماء لسموها والفلك لاستدارته، وأعلم بأن الأفلاك تسعة، سبعة منها هى السموات

(١) رسائل إخوان الصفا، طبعة سنة ١٣٠٥ هـ، مجلد ٢ . صـ ١٦ – ١٧ .

السبع وأدناها وأقربها إلينا فلك القمر، وهو السماء الأولى، ثم من ورائه فلك عطارد، وهى السماء الثانية، ومن ورائه فلك الزهرة، وهى السماء الثالثة، ومن ورائه فلك الشمس وهى السماء الرابعة، ومن ورائها فلك المريخ، وهى السماء الخامسة، ثم من ورائه فلك زحل وهى السماء السابعة ... وأما الفلك الثامن فهو فلك الكواكب الثابتة الواسع المحيط بهذه الأفلاك، وهو الكرسى الذى وسع السموات والأرض، وأما الفلك التاسع المحيط بهذه الثمانية فهو العرش العظيم"(١). والعالم لديهم مُبدع، وهم يستخدمون تعبير الإبداع ويعرفونه على النحو التالى : "هو إيجاد شىء من لا شىء"(٢)، والإبداع لديهم يساوى الاختراع إذ الاختراع، هو "الإخراج من العدم إلى الوجود"(٣). ويختلف الخلق لديهم عن الإبداع، إذ : "هو تقدير كل شىء من شىء آخر"(٤)، وهو معنى مختلف إلى حد ما عما يُفهم عادة من معنى كلمة الخلق، لأن والحالة هذه ففعل الخلق لديهم يشبه فعل الإله الصانع لدى أفلاطون؛ لذا فهم يستخدمون دائماً تعبير الإبداع للدلالة على الإيجاد من العدم، وهم يرون أن هناك طريقتين فى إبداع الكائنات الأولى وهى الأمور الطبيعية، والثانية وهى الأمور الروحانية، "أما الأمور الطبيعية فقد أحدثت على التدريج لقوله تعالى : (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)،

(١) رسائل إخوان الصفا، طبعة سنة ١٣٠٥ هـ، مجلد ٢ . صـ ١٧ .
(٢) رسائل إخوان الصفا، طبعة بيروت سنة ١٩٥٧م مجلد ٢ . صـ ١٢٧ .
(٣) رسائل إخوان الصفا، طبعة بمباى سنة ١٣٠٦ هـ مجلد ٤ . صـ ٥١ .
(٤) نفس المصدر السابق، نفس الموضع .

وأما الأمور الروحانية فحدوثها دفعة واحدة مرتبة منظمة، بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان، بل بقوله تعالى : (كن) فكان، والأمور الروحانية الإلهية هى العقل الفعال والنفس والهيولى والصورة المجردة ... ثم أعلم أن الأركان الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) متقدمة الوجود على مولداتها، كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان ... وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الأفلاك"[1]. وهم بهذا يرتبون نظام العالم وفقًا للشريف؛ فالأشرف إذ يبدأ التقسيم بعالم الأرواح ثم عالم الأفلاك ثم الأركان الأربعة ثم ما يخرج عن هذه الأركان من كائنات أو ما يسمونه بالمولدات. وهم يحاولون شرح العالم من وجهة نظرهم ويقربونه إلى أذهان العامة فيشبهونه بدكان الصانع الواحد لما فيه من انسجام، ليقوموا فى النهاية برد الكائنات جميعها إلى صانع واحد يتولاها، "حكم العالم ومجارى أموره، من فنون تركيب أفلاكه، واختلاف كواكبه، واستحالة بعض أركانه إلى بعض، وتولد اختلاف الكائنات المختلفة الأشكال، وافتنان أجناس بناته، وفنون جواهر معدنه، وسريان قوى النفس الكلية فى هذه الأجسام، وتحريكها إياها، وتدبيرها لها وبها ومنها، كمجرى حكم دكان لصانع واحد، وله فيه أدوات وآلات مختلفة الصور ". والموجودات لديهم تنقسم إلى بسيطة ومركبة، ويندرج تحت الموجودات البسيطة الأركان الأربعة، أما تحت الموجودات المركبة تندرج المولدات الفاسدة وهى الحيوان والنبات والمعادن، والإنسان يشارك هذه

(١) رسائل إخوان الصفا : طبعة سنة ١٣٠٥ هـ ، مجلد ٣، صـ ١١٩ - ١٢٠ .

وتلك فى خواصها. وينسبون الأركان الأربعة إلى هيولى الطبيعة وهم يتحدثون عن أربعة أنواع من الهيولى : الطبيعة، والصناعة، والكل، والأولى. "فهيولى الصناعة هى كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صفته، كالخشب للنجارين ... وأما هيولى الطبيعة فهى الأركان الأربعة ... وأما هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى منه جملة العالم ... وأما الهيولى الأولى فهى جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس، وذلك أنه صورة الوجود حسب"(١). ولا ينسى إخوان الصفا الإشارة والدلالة دائمًا على الواحدية مهما اختلفت الأشكال والصور، وفى نظرهم أن الغاية من ذلك هى الدلالة على صانع هذا العالم الواحد، "أصل الكائنات هيولى واحد، وخالف الله بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناسًا وأنواعًا مختلفة، متفننة، متباينة، وقوى بين أطرافها، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطًا واحدًا على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالمًا واحدًا منتظما، منتظمًا نظامًا واحدًا، وترتيبًا واحدًا، لتدل على صانع واحد"(٢) .

الكائنات الحية وتطورها لديهم :

لدى إخوان الصفا تصور فريد لتطور الكائنات الحية وهم يقسمون سلسلة الكائنات هذه إلى مراتب تبعًا لما لهذه الكائنات من أعضاء وأدوات،

(١) رسائل إخوان الصفا : طبعة بيروت، مجلد ٢ . صـ ٦ ، ٧ .
(٢) رسائل إخوان الصفا : طبعة بيروت، مجلد ٢ . صـ ١٦٦ .

أى أنهم يبدأون من البسيط إلى الأعقد، وهكذا "آخر مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوانية، وآخر مرتبة الحيوانية متصل بأول مرتبة الإنسانية، وآخر مرتبة الإنسانية متصل بأول مرتبة الملائكة"[1] .

النبات وتطوره :

وتتميز رؤية إخوان الصفا بالملاحظة الدقيقة والعميقة لأحوال النباتات وتسجيلها كما هى فى الواقع مع محاولة تفسيرها بمساعدة ما أتيح لهم من علم معروف فى عصرهم أو بما وصلوا إليه من اجتهادات خاصة، فهم يعرفون النبات بأنه : "كل جسم يخرج من الأرض ويتغذى وينمو"[2]، وهم يلجأون أيضاً لعملية تصنيفه، ولديهم ينقسم النبات إلى ثلاثة أنواع "منها ما هى أشجار تغرس قضبانها أو عروقها، ومنها ما هو زروع تبذر حبوبها أو بذورها، ومنها ما هى تتكون من أجزاء أركان الأرض إذا اختلطت وامتزجت، كالكلأ والحشائش، فهذه الأجناس الثلاثة يتنوع كل واحد منها أنواعاً كثيرة من جهات عدة وصفات مختلفة"[3].

وكما أسلفنا من قبل عن هذا الترتيب الذى يدل على التطور لديهم حينما رتبوا الكائنات الحية من الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً،

(١) المرجع السابق صـ ١٥٠ - ١٥١ .
(٢) إخوان الصفا . رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ - مجلد ٢ . صـ ١٠٧
(٣) المرجع السابق، نفس الموضع .

نجدهم يشرحون سبب تقدم النبات عن الحيوان فى قولهم "والنبات متقدم الكون فى الوجود على الحيوانات فى الزمن، لأنه مادة لها كلها، وهيولى لصورها، وغذاء لأجسادها، وهو كالوالدة للحيوان، وذلك أنه يمتص رطوبات الماء، ولطائف أجزاء الأرض. ثم يحيلها إلى ذاته، ويجعل من فضائل تلك المواد ورقًا وثمارًا نضيجًا، ويناول الحيوان غذاءًا صافيًا، هنيًا مريًا، كما تفعل الوالدة بالولد ... فلو لم يكن النبات يفعل ذلك من الأركان لكان يحتاج الحيوان إلى أن يتغذى من الطين صرفًا، ومن التراب سفًا، فاقتضت حكمة الله تعالى أن يكون النبات واسطة بين الحيوان والأركان حتى يتناول بعروقه لطائف الأركان وعصارتها، ويهضمها وينضجها ويصفيها، ويتناول الحيوان لبابها وحبوبها وقشورها وورقها وثمارها وصموغها ونورها وأزهارها، لطفًا من الله تعالى بخلقه، وعناية منه لبريته، فتبارك الله أحسن الخالقين"[1]. ويحاول إخوان الصفا تفسير هذا الاختلاف والتنوع فيما بين النباتات المختلفة رغم الاتفاق فى نوعية التربة والهواء والماء وحرارة الشمس، إذن لماذا هذا الاختلاف ؟ يجيبون "واعلم ... بأن لكل نوع من النبات أصلاً، فلأصله كيموس ما، ولا يتكون من ذلك الكيموس (أى الخلط) إلا ذلك النوع من النبات، وإن كان يُسقَى بماء واحدة، وينبت فى تربة واحدة، ويلحقها نسيم هواء واحد، وينضجها حرارة شمس واحدة، فالهيولى موضوعة لقبول جميع الصور، ولكن الهيولات الثوانى كل واحدة منها لا تقبل الصور إلا بأعيانها

(١) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ – مجلد ٢ . صـ ١٠٤ .

مخصوصة، والمثال فى ذلك أن التراب والماء موضوعان لشجرة الحنطة ولشجرة القطن، ولكن من القطن لا يجيء إلا الغزل، ومن الغزل الثوب، ومن الثوب القميص وغيره؛ فعلى هذا المثال والقياس تختلف أحوال النبات، وذلك أن رطوبة الماء ولطائف أجزاء الأرض إذا حصلت فى عروق النبات تغيرت وصارت كيموسًا على مزاج ما، لا يجيء من ذلك الكيموس والمزاج غير ذلك النوع من النبات، وكذلك حكم أوراقه ونوره وثمره وحبه"[1]، وعلى ذلك فهم يرتبون النبات ذاته إلى ما هو بسيط يقف أسفل السلم النباتى وما هو أكثر تعقيداً يقف أعلاه، ويعطون لنا مثالين : واحد يعبر عن هذا النبات البدائي والآخر يعبر عن النبات الأكثر تطوراً، والمثال الأول لخضراء الدمن والكمأة، ولديهم "ليست سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، ثم تصيبه الأمطار وأنداء الليل، فتصبح بالغداوات خضراء كأنها نبت زرع وحشائش، فإذا أصابها حر الشمس نصف النهار جفت، ثم يصبح من غد مثل ذلك"[2]. والمثال الثانى الذى يعطوه عن النخل "إذ إن النخل نبات حيوانى؛ لأن بعض أحواله مباين لأحوال النبات، وإن كان جسمه نباتًا"، ويعزون ذلك إلى "القوة الفاعلة منفصلة عن القوة المنفعلة .. فأما سائر النبات فإن القوة الفاعلة منه ليست بمنفصلة عن القوة المنفعلة بالشخص بالفعل .. إذا كانت أفعاله أفعال النفس الحيوانية، وشكل جسمه شكل النبات"[3].

(١) المرجع السابق، صـ ١٠٢ – ١٠٤ .
(٢) المرجع السابق، صـ ١١٢ .
(٣) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . صـ ١١٢ .

وهم يوردون أيضًا نوعًا آخر من النبات فعله أيضًا فعل النفس الحيوانية، وإن كان جسمه جسمًا نباتيًا وهو (الأكتوث)، وذلك أن هذا النوع فى النبات ليس له أصل ثابت فى الأرض كما يكون لسائر النبات، ولا له ورق كأوراقها، بل هو يلتف على الأشجار والزرع والبقول والحشائش ويمتص من رطوبتها، ويغتذى كما يفعل الدود الذى يدب على ورق الأشجار وقضبان النبات"[١]. وتعتبر خضراء الدمن من جهة والنخل ونبات الأكتوث من جهة أخرى هما الحدان اللذان يأتى فيما بينهما سائر النباتات الأخرى على درجات متفاوتة فيما بينها بالاتفاق أو الاختلاف. وللنفس النباتية لديهم قوى متعددة ولها وظائف ذات طبيعة خاصة للنبات؛ فمثلاً القوة الجاذبة "أول فعلها فى تكوين النبات فهو جذبها عصارات الأركان الأربعة، ومصها لطيفها وما فيها من الأجزاء المشاكلة لنوع من أصول النبات، ثم إمساكها بالقوة الماسكة، ثم نضجها له بالقوة الهاضمة ثم دفعها إلى أطرافها بالدافعة، ثم تغذيتها لها بالغاذية، ثم النمو والزيادة فى أقطارها بالنامية، ثم التصوير لها بأنواع الأشكال والأصباغ بالمصورة .. فهذه الأفعال التى ذكرناها كلها أفعال النفس النباتية الخادمة للنفس الحيوانية، المتوسطة بينها وبين الأركان الأربعة"[٢] .

(١) المرجع السابق، صـ ١٠٥ – ١٠٦ .
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع .

الحيوان وتطوره :

وتتميز دراسات إخوان الصفا بما يمكن أن نسميه الروح العلمية، قبل ظهور المنهج العلمي بقرون عديدة، وهذا ما نلحظه من دراستهم القيمة عن الحيوان؛ فهم - كما عودونا من قبل في دراساتهم - يحاولون التصنيف والترتيب تبعًا للبساطة أو التعقيد فكما رأيناهم قد صنفوا النباتات تبعًا للبسيط ثم الأعقد فالأعقد حتى يبدو المتقدم وكأنه يمهد للذى سيأتى بعده، وهم بهذا يسوقون إلينا خطوات هذا التطور، والذى يأتى تدريجيًا ويحتاج لعامل الزمن، كما رأيناهم يقسمون الحيوان حسب درجة تطوره وارتقائه، ومعيارهم فى هذا التصنيف هو مجموع ما يحوز عليه من حواس، ولذا نجدهم يرتبون الحيوان الأقل حواسًا ويجعلونه متقدم الوجود عن الأكثر حواسًا، ويعتبرون متقدم الوجود هذا حيوانًا ناقصًا كما يعتبرون الحيوان مكتمل الحواس حيوانًا تامًا كاملاً، "تامة كاملة، وهى كل حيوان ينزو ويحبل ويرضع ويربى الأولاد، وناقصة وهى كل حيوان يسفد ويبيض ويفرخ، ومتولدة من العفونات، وهى كل حيوان لا يسفد ولا يبيض ولا يلد ولا يعيش سنة كاملة"[1]. وفى مجمل الأسبقية يرون أن "... حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان: لأن الماء قبل التراب والبحر قبل البر فى بدء الخلق والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بزمان: لأنها له ولأجله، وكل شىء هو من أجل

(١) إخوان الصفا . رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . صـ ١٢٨ .

شىء آخر متقدم الوجود عليه"[1]. وإذا كان الترتيب يجعل حيوان الماء أسبق من حيوان البر نظراً لسبق الماء للتراب فنجدهم أيضًا يرتبون الحيوان من حيث الزمن المستغرق فى خلقه، "... الحيوانات الناقصة الخلق متقدمة الوجود على التامة الخلق بالزمان فى بدء الخلق، وذلك أنها تتكون فى زمان قصير، والتى هى تامة الخلق تتكون فى زمان طويل"[2]. وهم لا يقفون عند هذا الحد بل يتعدونه ليوضحوا كيف أن الحيوان تام الخلق فى حاجة إلى أجهزة أكثر تعقيداً لكى تتواءم مع حاجاته، التى فى أولها حفظ الذات أو المحافظة على البقاء، "... وكل حيوان هو أتم بنية وأكمل صورة فهو أكثر حاجة إلى أعضاء مختلفة وأدوات مفننة فى بقاء شخصه ودوام نسله"[3].

وكما أوضحنا يرتب إخوان الصفا ويصنفون أنواع الحيوانات على قاعدة ما توفر لكل منها من حواس؛ لذا نجدهم يضعون الصدف وأنواع الحلزون فى أدنى مرتبة؛ فهم يرون أنه "حيوان نباتى لأنه جسم ينبت كما ينبت بعض النبات، ومن حيث إنه يتحرك حركة اختيارية فهو حيوان، ومن أجل أنه ليس له إلا حاسة واحدة فهو أنقص الحيوان"[4]، وليس لأنه ذو حاسة واحدة فقط، بل لأن هناك أسباباً أخرى، ويحاول

(١) المرجع السابق، صـ ١٢١ .
(٢) المرجع السابق، صـ ١٢٠ .
(٣) المرجع السابق، صـ ١٢٧ - ١٢٨ .
(٤) المرجع السابق، صـ ١١٣ .

فلاسفتنا جمع هذه الأسباب محددين فى الوقت نفسه وصفًا دقيقًا له تمامًا كما يفعل علماء العصر، "وهذا النوع من الحيوانات أجسامه لحمية، وبدنه متخلخل، جلده رقيق، وهو يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الجاذبة .. وهو سريع التكوين وسريع الهلاك والفساد والبلى"[1]، وبهذا عرفنا لأى الأسباب يستندون فى جعل هذا الحيوان فى أدنى درجات سلم التطور، كما أنهم يضعون فى المرتبة الثانية الأميبا Amoeba ، أيضًا استناداً على نفس القاعدة السابقة التى أوضحناها - مقدار ما يتوفر لديه من حواس - ، "والحيوان فى هذه المرتبة له حاستان فقط، هما حاسة الذوق وحاسة اللمس"[2]. ثم يسوقون لنا حيوان المرتبة الثالثة وهو لديهم الخلد، وأيضاً بسبب زيادته عمن سبق بحاسة ثالثة هى الشم لتصبح ".. هذه الحواس الثلاثة هى اللمس والذوق والشم"[3]. ويدرج لنا إخوان الصفا فى المرتبة الرابعة الحشرات وهم يستندون إلى القاعدة السابقة نفسها ليحددوا حواس الحشرات الأربعة من ".. لمس وذوق وسمع وشم وليس لها بصر"[4]. ونصل معهم للمرتبة الخامسة وهى تتحدد لديهم بالحيوان الكامل الحواس، وهى لا تنصرف على الإنسان فحسب، ولكن على عديد من الحيوانات الأخرى التى تشارك الإنسان هذه الحواس وتقترب منه بصورة أو بأخرى سواء من حيث الشكل أو

(١) المرجع السابق، صـ ١٢٢ .
(٢) المرجع السابق، صـ ١٢٣ .
(٣) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . صـ ١٢٣ .
(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

الطبيعة النفسية، وعلينا أن نلحظ مدى اقترابهم هنا من أفكار التطور المعروفة، ".. رتبة الإنسانية لما كانت معدنًا للفضائل وينبوعًا للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان، ولكن عدة أنواع، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد، ومنها ما قارب بالأخلاق النفسانية، كالفرس فى كثير من أخلاقه .. ومثل الفيل فى ذكائه وكالببغاء والهزار ونحوهما من الأطيار الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات .. إلى ما شاكل هذه الأجناس، وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ولنفسه قرب من نفس الإنسانية"(١).

وفى المرتبة الخامسة يتحدثون عما أسموه بالفصيح، والفصيح لديهم هو الإنسان، وهم يقسمونه إلى نتاج وتكوين ".. والنتاج من مماسة الأجسام بعضها ببعض والتكوين من امتزاج الطبائع بعضها ببعض"(٢). ولعلنا نجد لديهم بعض شذرات فنومنولوجية حين يحاولون عمل وصف دقيق أقرب إلى العلمية منه إلى التفسير والشرح، وفى الحقيقة يتحدثون عن الجسد مما يذكرنا بمعالجة ميرلوبونتى لموضوعه بالرغم من اختلاف المعالجة لديهم، والتى ترتبط بصورة أو بأخرى إلى جانب علوم عصرهم بخلط هذه المعارف بما عرفوه من موضوعات القرآن والديانات السابقة عليه . ".. إن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذى كالبيت المبنى، وعلى هذه النفس التى تسكن هذا

(١) المرجع السابق، صـ ١١٤ .
(٢) المرجع السابق، صـ ١٢٨ .

الجسد، وهما جميعًا جزآن له، وهو جملتهما والمجموع عنهما، ولكن أحد الجزئين، الذى هو النفس، أشرف، وهى كاللب، والجزء الآخر، الذى هو الجسد، كالقشر"[1].

ولا يستقيم عرض التطور لديهم دون التحدث عن مبدأ تنازع البقاء أو ما أسموه بتعبيرهم الحكمة الإلهية، "واعلم أنك إذا أمعنت النظر، وجودت البحث عن مبادئ الكائنات وعلة الموجودات علمت وتيقنت أن هاتين الحالتين، أعنى شهوة البقاء وكراهية الفناء، أصل وقانون لجميع شهوات النفس المركوزة فى جبلتها، وأن تلك الشهوات المركوزة فى جبلتها أصول وقوانين لجميع أفعالها وصنائعها ومعارفها فى متصرفاتها .. وإنما صارت هاتان الحالتان مركوزتين فى جبلة كل الموجودات وجميع الكائنات من أجل أن البارى - جل ثناؤه - دائم البقاء لا يعرض له شىء من الفناء، صار من أجل هذا فى جبلة الموجودات محبة البقاء وشهوته، وكراهية الفناء وبغضته؛ لأن فى جبلة المعلول يوجد بعض صفات العلة، دلالة دائمة عليها، وإنما لا يعرض للبارى - جل ثناؤه - شىء من النقص والفناء، من أجل أنه علة الوجود لذاته، وبقاؤه من نفسه، وأما سائر الموجودات وجميع الكائنات فلوجودها أسباب وعلل، ومتى عدم منها شىء أو نقص عرض لها الفناء والنقص والقصور عن البلوغ إلى الحال الأفضل"[2]، وهكذا نرى أن إخوان الصفا يحاولون

(١) المرجع السابق، صـ ٢٤٦ .
(٢) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ١ . صـ ٥٢ .

إرجاع محافظة الكائنات على البقاء إلى سبب غير بيولوچى طبيعى، ولكن بربطها بعلة غائية بعيدة عن الكائنات ذاتها، وقانون المحافظة على البقاء هذا يطبقوه على الحيوان والإنسان ويسوقون بعض الطرق التى توضح الحيل التى يلجأ إليها كل منهما حتى يتقى الأشرار[*]، ".. هذا القانون ينطبق على الإنسان والحيوان؛ إذ الحيوانات أنواع كثيرة، ولكل نوع منها خاصية دون غيره، والإنسان يشاركها كلها فى خواصها، ولكن هناك خاصيتين مهمتين تعمل كلتاهما، وهما طلبها المنافع، وفرارها من المضار، ولكن منها ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع، ومنها ما يطلب المنافع بالبصبصة كالكلب والسنور، ومنها ما يطلب بالحيلة كالعنكبوت، وكل ذلك يوجد فى الإنسان، ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع، وبعضها بالفرار كالأرانب والظباء والطير، وبعضها يدفع بالسلاح كالقنفذ، وبعضها يتحصن فى الأرض كالفأر والهوام والحيات، وهذه كلها توجد فى الإنسان"[1]. وتعمل البيئة على مواءمة الكائن لطبيعة الحياة التى يحيا خلالها؛ فهى لها أكبر الأثر فى اختلاف لغات الناس وألوانهم وطباعهم وآدابهم ومذاهبهم، وليس فقط فى هذا، بل فى اختلاف طبيعة الحيوان نفسه أو النبات أو المعدن ويعزو إخوان الصفا ذلك إلى ".. اختلاف أهوية البلاد وتربة

(*) ولنا أن نلحظ هذه المسألة (الصراع على البقاء، والبقاء للأصلح) ولكن من خلال رؤية أخلاقية، وهذا ما يميز مسألة الصراع الطبيعى للأحياء لدى إخوان الصفا .

(١) إخوان الصفا . رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . صـ ٣٠٨ - ٣٠٩ .

البقاع، وعذوبة المياه وملوحتها"[1]. كما أنهم قد فهموا خاصية المكان التي تميزه عن الأماكن الأخرى وما ينتج عن ذلك من نباتات معينة دون أخرى في المكان الواحد، أو في توافر أنواع معينة من المعادن والحيوانات دون الأخرى، وهم - كما سبق وقلنا - يحاولون إسناد كل ما يرصدون من ظواهر في هذا المجال إلى ما أسموه بالحكمة الإلهية، يفهمون تلك المواءمة التي تتم بين الكائن الحي والبيئة المحيطة به؛ حيث ".. إن الله - جل ثناؤه - جعل أبدان الطيور مختصرة من أعضاء كثيرة مما في أبدان الحيوان البري الذي يحبل ويلد ويرضع ليخف عليها النهوض في الهواء والطيران فيه"[2].

ويتحدثون أيضًا عن هذه المواءمة التي تتم لحيوانات الماء، خاصة حين يتعلق الأمر بتعليل بعض ظواهرها، ".. والعلة في أن حيوانات الماء أكثرها لا أصوات لها لأنها لا رئات لها، ولا تستنشق الهواء، ولم يجعل لها تلك لأنها لا تحتاج إليها، وذلك أن الحكمة الإلهية والعناية الربانية جعلت لكل حيوان من الأعضاء والمفاصل والعروق والأعصاب، والغشاوات والأوعية، بحسب حاجتها إليها في جر المنفعة أو دفع المضرة في بقاء شخصها وتتميمه وتكميله وبلوغه إلى أقصى مدى غاياته، ولسبب بقاء نسلها من آلات السفاد والحبل واللقاح وتربية الأولاد"[3].

(١) المرجع السابق، مجلد ١ . صـ ١٢٦ .
(٢) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . صـ ١٢٩ .
(٣) المرجع السابق، مجلد ٢ صـ ١٢٧ .

وإذا تصورنا أن هذه الكائنات قد زودت بما ليست فى حاجة إليه ستكون الكارثة بالنسبة لبقائها؛ إذ إن الحاجة تستوجب أن تكون لهذه الأعضاء التى تساعد على البقاء والنضال ضد الطبيعة والآخرين، ".. لأنه لو أعطاها ما لا تحتاج إليه كان وبالاً عليها فى حفظها وبقائها "ويحاولون التدليل على ذلك بذكر الأمثلة، "فإما حس الألم فليس للنبات، وذلك لأنه لم يلق بالحكمة الإلهية أن تجعل للنبات ألمًا، وهى لم تجعل له حيلة الدفع كما جعلت للحيوان ، وذلك أن الحيوان لما جعل له أن يحس الألم جعلت له أيضًا حيلة الدفع، إما بالفرار والهرب، وإما بالتحرز، وإما بالممانعة"[(١)]؛ إذ التناسب ينبغى أن يكون تامًا بين أعضاء الحيوان والوظيفة التى يضطلع بها حتى لا يهلك ".. والحكمة الإلهية جعلت أعضاء كل شخص من الحيوان مناسبة لجملة جسده"[(٢)].

محاولة لدراسة التطور لديهم :

تميزت معالجة إخوان الصفا للكائنات بنظرة تطورية خالصة وأصيلة؛ فعلى الرغم من ربطهم العمليات التطورية الحاصلة دائمًا بمبدأ غائى يقع خارج الطبيعة (المُبدع) - كما رأينا - فإنهم يتحدثون عن عامل الزمن وأثره فى هذا التطور وليس الزمن فقط، بل البيئة وأثرها

(١) المرجع السابق، مجلد ٣ صـ ٣٥ .
(٢) المرجع السابق، مجلد ٣ صـ ٣٦ .

الكبير على الكائنات جميعًا بما فيها النبات والحيوان والإنسان، وهما عاملا (الزمن والبيئة) يبعدان بعض الشيء عن الغائية التى أحاطت تصورهم، ومحاولتهم ضبط عامل الزمن بما يحتاجه الكائن من تطور بحيث يبدو كلما طال الزمن كلما تطور الكائن، وكلما قل الزمن كلما قل هذا التطور، وهى معادلة منطقية أوجدوها بناءً على ملاحظاتهم للواقع وتأملهم له، بل يذهبون إلى أن تقدم بعض الكائنات على بعض، لايرجع لعامل الزمن فحسب، ولكن يرجع أيضًا للخدمة التى سيؤديها هذا الكائن لما سيوجد بعده من كائنات، ليس فى ظروف التطوير فقط ولكن من حيث إن من سيأتى بعده من كائنات سيعتمد فى جزء كبير على حفظ بقائه على من جاء قبله كاعتماد الحيوان مثلاً فى غذائه على النبات، واعتماد الإنسان فيما بعد على النبات والحيوان ... وهكذا، والواقع أنهم بهذا الترتيب، كأنهم يحاولون البحث عن مبرر لوجود الكائنات يمكن أن يكون مقبولاً عقلياً، ويساير أيضًا لواقع الأشياء على نحو ما هى موجودة عليه بالفعل.

وأيضًا رأيناهم يرتبون ويدرجون دائمًا مراتب الحيوان حسب عدد الحواس لديه والطريف أنه بدءًا من الحاسة الأولى إلى الحاسة الخامسة والأخيرة نجد ما يقابلها من المراتب المختلفة للكائنات؛ فمن يملك حاستين فى المرتبة الثانية، ومن يملك ثلاثة فى المرتبة الثالثة وهكذا ...إلخ، وهو تصور يتواكب مع تصورهم السابق لفعل الزمن؛ إذ إن تصورهم لفعل الزمن أو للترتيب عن طريق الحواس هو فى الواقع تصور واحد لعملية ترتيب واحدة، الأولى تهتم بإبراز عامل الزمن فى نمو الحواس

وتلك الأخيرة هى التى نرتب عن طريقها الكائنات، بطريقة أخرى كان العامل الأول عبارة عن مقدمة ترتبت عليها عملية الترتيب النهائية التى ظهرت كنتيجة لاحقة. والشىء الذى نلحظه بوضوح هو وضعهم للإنسان والحيوان فى كفة ومرتبة واحدة من سلم التطور، باعتبار أن كلاً منهما قد حاز الحواس الخمسة، وتصنف الحيوانات فيما بعد طبقًا لمدى قربها أو بعدها عن الإنسان سواءً من ناحية الشكل - كما رأينا - فى حالة القرد أو من حيث الطبيعة النفسية - وكما رأينا أيضًا - فى حالة الفرس أو الفيل أو الببغاء ... إلخ، وعلى الرغم من وضعهم الحيوان والإنسان فى نفس الكفة، فإننا نلحظ دائمًا أن هذا الوضع ليس شكلاً ارتقائيًا، ولكنه شكل من أشكال الترتيب الذى ولعوا به؛ لذا لا نجد على الإطلاق ما يدل على تحول معين بين الكائنات، حتى إن ذكر بعض الكائنات إلى جانب البعض الآخر فى نفس السياق، لا يأتى إلا للتدليل على شكل من أشكال الترتيب، والمقارنة بين مستوياته المختلفة التى تبعد أو تقرب من الكائن المراد وضعه فى سياقه الترتيبى.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن وبإلحاح هو هل من الممكن - بعد هذا العرض السابق - أن نجد فى مجمل تصورهم هذا شكلاً تطوريًا يقرب بناءهم ولو لحد بعيد من تطورية داروين الارتقائية ؟ هذا ما فكر فيه بعض الباحثين العرب المعاصرين ووجدوا فى بعض تصورهم بعض النقاط المغرية، والتى جرتهم لإثبات أوجه الشبه بين ما قاله الإخوان وبين نظرية التطور بشكلها المعاصر؛ فمنهم من ينفى المقارنة أصلاً، ومنهم من يحاول إظهار جوانب الاتفاق مدللاً عليها ومن هؤلاء إسماعيل مظهر،

الذى يرى أنهم أول من استجمع كثيراً من الجزئيات فى مذهب النشوء، وأول من قالوا بأن عالم الحيوان والنبات والجماد واحد، يفصل بين بعضها وبعض حدود انقلابية دقيقة مثلوا لها فى النبات بخضراء الدمن، واعتبروها المنزلة الأولى من منازل النبات فيما يلى التراب، ولكنه يعزو السبب فى عدم وصولهم إلى النتائج التى وصل إليها علماء العصور الحديثة إلى السبب نفسه الذى قصد باليونانيين ومن قبلهم عن الوصول إلى النتائج التى وصل إليها العرب من البحث وهى غياب أفكار أساسية تقود الباحثين إلى النتائج العامة. إن مظهر يربط ما ألمح إليه إخوان الصفا فيما يتصل بخضراء الدمن و يحاول كاتبنا أن يشير إلى مدى قرابة ذلك لما قاله "هيكل "فى أنها أول الحيوانات الدنيا خلقًا فى مذهبه: إذ إنه يرى عدم معرفتنا الفرق بينها وبين المادة الصرفة إلا بتكوين زلالى خاص بها وحركة انقباض لا تكاد تحس، وقد جعل هذه المرتبة أول النشوء الانقلابى بين الجماد والنبات، وهو يحاول أيضًا - إسماعيل مظهر - أن يُقرب وجهة نظر إخوان الصفا بما قاله بعض علماء الحيوان عن الحيوانات النباتية المسماة "زوفيت " بأنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين الصفات الحيوانية والصفات النباتية فيها، فقالوا إنها حيوانات نباتية تحوز صفات الحيوان والنبات معًا. وهو يرى أنه ليس هناك فرق فيما قاله إخوان الصفا وبين ما ارتأوه العلماء المحدثون، إلا من حيث الاصطلاح اللفظى ووصفهم الدقيق لهذه الحيوانات، ويرجع هذا لاختراع المجهر فى العصر الحديث .

ثم يحاول مرة أخرى فى معرض حديثه عن "الأكتوث"حسب ما قال به إخوان الصفا أنهم لم يذكروا الطريقة التى يعيش بها هذا النبات، إلا ليستدلوا – وإن كان استدلالاً فى ذاته غير صحيح – على أن المشابهة بين حالات فى النبات، وحالات فى أرقى الحيوان، قد يجوز أن نعتبرها خطوة تخطوها الصور الحية ممعنة فى سبيل دور انقلابى من النشوء تتمايز به صور الحيوان والنبات، ثم يستنتج من فكرتهم عن المراتب وربطهم المرتبة بالحاسة إلى أنها قد أوردت مشاهدات لها الآن شأن كبير فى مذاهب علم التكوين والنشوء. ويورد وصفهم للحلزون لكى يثبت أن هذا ما يراه أيضًا الآن علم الحيوان والتاريخ الطبيعى، ولا يستبعد أن يكون هذا استدلالاً على اشتراك بعض الحيوانات والنباتات فى بعض الصفات العامة التى لا ينكرها أكثر باحثى هذا العصر. وهو يحاول أيضًا ربط ما يورده إخوان الصفا تحت اسم الحكمة الإلهية بما يذكره دارين فى كتابه "أصل الأنواع" بالانتخاب الطبيعى، وخاصة ما أورده من أنه لو أُعطى الحيوان عضو لا يحتاج إليه لكان وبالا عليه فى حفظه وبقائه[(١)]. وإصرار إسماعيل مظهر على التقريب بين ما توصل إليه داروين وإخوان الصفا كان له ما يبرره فى واقعه الاجتماعى الذى كان يريد غرس الأفكار العلمية المعاصرة فى مجتمع تقليدى، ولتسهيل مهمته حرص على إظهار جذور هذه الأفكار العصرية فى تراثه التقليدى الإسلامى،

(١) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمته لكتاب "أصل الأنواع" لداروين. المطبعة المصرية سنة ١٩١٨ صـ ١٦ – ٢٠ .

عسى أن يبعد عن مواطنيه شبح الاغتراب أمام نظريات العلم الحديثة في عصره.

والواقع هناك كثيرون غير إسماعيل مظهر من رأوا نفس وجهة نظره، منهم أيضًا – على سبيل المثال – حسن حسين فى مقدمة ترجمته لكتاب "أرنست هيكل "(فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء)[١]، وأيضًا عبد الكريم الخطيب فى كتابه "التفسير القرآنى للقرآن"، بالإضافة إلى الشيخ طنطاوى جوهرى فى "الجواهر فى تفسير القرآن"[٢]، كما أننا نرى أن البعض منهم قد دافع أيضًا عن داروين كالأستاذ نديم الجسر فى كتابه "قصة الإيمان"[٣]، والسلطان صالح القعيطى[٤]، وأيضًا محمد فريد وجدى فى دائرة المعارف[٥].

والحق أن كل ما قيل يقرب ويبعد عن الحقيقة؛ فإخوان الصفا فعلاً قد توصلوا إلى بعض ما فكر فيه علماء آخرون فيما تعلق بالتطور، نتيجة لملاحظة علمية قاموا بها على قدر استطاعتهم وعلومهم، لكنه ينبغى أيضًا ألا نحمل عباراتهم أكثر مما ينبغى أن تتحمله، وفى الواقع لا نستطيع أن نستدل فى كل ما كتبوه عن الاستحالة أو التحول،

(١) أرنست هيكل : "فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء" (ترجمة حسن حسين) مصر سنة ١٩٢٤ .

(٢) طنطاوى جوهرى : "الجواهر فى تفسير القرآن"، مصر ١٣٤٦ هـ .

(٣) محمد أحمد باشميل : "الإسلام ونظرية دارون" الطبعة الأولى. ١٩٦٤ . مكة .

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع .

(٥) محمد فريد وجدى، دائرة معارف القرن العشرين، مكتبة المعارف بمصر، سنة ١٩١٨ .

أى تحول الكائنات بعضها إلى بعض، وهى أساس نظرية داريون. وإخوان الصفا أيضًا نتيجة لاعتمادهم الكبير على الدين، لم يكن الإنسان لديهم هو قمة العملية التطورية، بل كانت المرتبة ترتفع لديهم لتتحدث عن مرتبة الملائكة. إن خلطهم للعلوم ومزجها بالإلهيات والدين - وكانت ضرورة أيديولوچية اقتضاها العصر - جعلهم يخلطون ملاحظاتهم العلمية بموضوعات أخرى كثيرة بعيدة عن العلم والملاحظة العلمية الدقيقة، مما نتج عنه هذا الخلط الكبير، والذى يحاول البعض أن يستنتج من خلاله ما يتفق ووجهة النظر الحديثة فى مسألة التطور .

المغزى الأيديولوچى

فى الواقع أنه من خلال عرض التطور لدى إخوان الصفا، فسنجدهم وعلى الفور يعبرون عن نمط جديد من المفكرين الإسلاميين مغايراً لنمط الفقهاء التقليديين، وسوف نلحظ أيضًا أن اتصالهم واختلاط أفكارهم بالثقافات الأجنبية الدينية والعلمية، سواء فى الشرق أو الغرب جعلهم ينفتحون على العالم حولهم، كما أنه نودهم بنظرة إنسانية عالمية، ظهرت لديهم فى هذه النزعة الشمولية فى العقيدة وزودتهم بهذا التسامح الفكرى الذى عرفناه من قولهم بأنهم لا يعادون علمًا من العلوم. هذا حق ولكنه حق غير برىء، بمعنى آخر، هذا ما نلحظه حينما نقطع ونجزئ رسائل إخوان الصفا كل منها بمعزل عن الأخرى؛ لأننا سنجد فى موضع آخر، حينما نناقش موضعًا آخر لديهم بعكس ما قلناه وأصدرناه كحكم،

هو صادق من خلال التطور، ولكنه ليس دقيقًا حينما نرى الرسائل فى مجملها العام. نصل إلى ما أردنا قوله عن طريق الأسئلة التالية . لماذا جمع الإخوان كل هذه المعارف والعلوم والثقافات فى رسائل واحدة على هذا النحو ؟ لماذا اتسموا بهذا التسامح الفكرى ؟ وما الهدف الذى سعوا إليه من خلال كل هذا ؟

أسئلة لها مشروعيتها، لا لأنها ستضيف كمًا آخر من معارفهم لأذهاننا وبالتالى تفك اللثام عن بعض الأمور، ولكن لأنها ستضعنا مباشرة أمام الإجابة الواحدة على كل هذه الأسئلة ألا وهى : المغزى الأيديولوچى لفلسفتهم، خاصة إذا عرفنا أن هذه الرسائل كتبت كشكل من أشكال الدعوة الإسماعيلية، وهى تعتبر المصدر المرجعى الأساسى لهذه الدعوة، مما جعل كل فكرة فى الرسائل تصب بصورة أو بأخرى فى الهدف النهائى، فَسيق الشكل العام إلى خدمة الدعوة فى دور الستر وأيضًا الدفع بها لأقصى حد فى دور الكشف والعلانية. بهذا الذكاء المحكم كان استخدام العلوم والمعارف الأجنبية يوظف فى تحقيق هذه المهمة، فاستخدامهم لعلم النفس الأفلاطونى كان بمثابة العنصر المخدر خاصة فى دور الستر لكى يستطيعوا تملك نفوس أتباعهم، ويوضح د. الجابرى أن تركيزهم على علم النفس كان من أجل "التكوين الأيديولوچى، وبالأخص الإعداد النفسى لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم فى سبيل أهداف الحركة ."واستخدامهم أيضًا للفلسفة الحرانية الدينية وتركيزهم فيها على الروحانية يعتبر هو الآخر "وسيلة لا غاية .. جعلوا منها العنصر المخدر" الذى جعل أتباعهم ينقادون لهم انقيادًا

أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف ..."، بمعنى آخر هو استلهام القوة الثورية حين الثورة، والحلم الوردى حين المطاردة والأفول. فى الحقيقة، إن صراعًا أيديولوچيًا كان قائمًا وظل مستمرًا بين الدولة العباسية الصاعدة وبين القوميات التى أسلمت كجماعات ودخلت فى الدولة الإسلامية، وبهذا لم تنسَ مطلقًا ثقافاتها وحضاراتها قبل الإسلام خاصة فى فارس. ومما زاد من توهج هذا الصراع، هو المنحى الثقافى للدولة العباسية الذى اعتمد على الترجمة من الغرب (اليونان والرومان)، وإذا عرفنا أن الصراع والمنافسة كانا قائمين على أشدهما بين الرومان والفرس قبل الإسلام، فلنا أن نستنتج شعور الإحباط وخيبة الأمل القومية المضاعفة للقومية الفارسية التى وجدت أن الدولة الإسلامية قد اتجهت نحو المنافس التاريخى لها، مما جعل الفرس أمام منافسة ثقافية علمية وفلسفية من عدوهم السابق، وهذا ما كان له أكبر الأثر فى انعكاس هذا كله على رسائل إخوان الصفا التى اضطلعت بالترويج أيديولوچية ثورية كانت تهدف لدحر الدولة العباسية، تحوى فى ثناياها طموحات وتطلعات تلك الشعوب التى لاقت على يد الدولة وأيديولوچيتها اضطهادًا قوميًا وطبقيًا؛ إذ تصدت لهم الدولة منذ البداية لعزلهم عن بقية المسلمين، وذلك بعد أن لاحظوا خطرهم الكبير على استتباب الأوضاع، وطبيعة الدعوة ذاتها، التى تحاول تأليب الناس على الحكام وتسليحهم بتلك الأيديولوچية الشيعية الإسماعيلية، التى يقوم عليها التغيير الذى يرغبون فيه، ولعل سرية تنظيمهم جعلهم فترات طويلة بعيدين عن أعين الحكام، وهذه السرية هى

التى أسهمت فيما بعد بقيام نموذجهم الشيعى الإسماعيلى فى الحكم وهو الدولة الفاطمية، بغض النظر عن تنصل هذه الدولة فيما بعد لمبادئهم التى قامت عليها .

لعل كل هذا يعطينا معرفة بالعصر الذى وجد فيه إخوان الصفا، مما يتيح لنا تصور الحدود التى فكروا فى إطارها ولم يستطيعوا تخطيها؛ فبالرغم من استفادتهم بالفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية المحدثة والفلسفات الأخرى، فإنها لم تكن استفادة على حساب الدين الإسلامى أو ثقافاتهم السابقة عليه، بل على العكس استخدموا هذه الفلسفات ودمجوها بالدين فى وحدة واحدة لكى تجذب إليهم الأتباع من كل المذاهب الإسلامية المختلفة؛ لذا لا نعجب حين نجد أن التطور لديهم يُقرن فى كل صورة بالمبدع الذى أبدعه؛ إذ لا نتصور أية جماعة إسلامية كانت، تستطيع التنصل من هذا التراث الذى يعرفه الجميع بل ويحافظون عليه، وهو الذى قامت عليه الدولة العربية الإسلامية ذاتها، وخاضت من أجله المعارك الضروس. لا نستطيع تصور أية جماعة تريد الانتشار وسط الجماهير وتعمل على تعبئتهم أن تتخلى عن هذا الإرث الثقافى الذى يُرجع كل شىء إلى اللّـه ويصبح العلم فيه دليلاً على المبدع. وبالرغم من هذا نجدهم بصورة أو بأخرى يخرجون عن هذا نتيجة لضغط وتأثير الثقافات الأخرى، والتى وظفوها لخدمة مطامحهم، وهذا ما رأيناه لديهم فى فكرة شمول العقيدة، بل وأيضاً حينما أقروا أن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجماهير، ومنفعة الحكام، ولهذا فالخاصة منهم ليسوا فى حاجة إلى مثل هذه الشرائع، بل فى استطاعتهم أن

يتحللوا منها كما يشاءون. نجد هذا من وقت إلى آخر يظهر كشذرات في رسائلهم، وبديهي لم يحاولوا تطوير مثل هذه الشذرات لأسباب كثيرة منها ما يرجع لمحاولتهم الانتشار بين الجماهير دون عقبات - كما ذكرنا - وعلى أرضية تقليدية تماماً كما كانت تفعل أغلب الفرق الإسلامية الأخرى، وأيضاً لمثل هذه الشذرات قد اتهموا بالإلحاد؛ فكيف الحال إذا حاولوا الذهاب أبعد مما ذهبوا إليه، بالإضافة إلى محاربتهم من قبل الحكام بكل قوة رغم كل السرية التي ضربوها حول أنفسهم، وقد أوضحنا واقعة حرق رسائلهم أكثر من مرة .

والحقيقة أنه بعد أن أوضحنا ذلك المغزى الآيديولوچي الذي ميز رسائل إخوان الصفا، نستطيع أن نقرأ إسهامهم في مجال التطور ذاته قراءة أيديولوچية مختلفة عن القراءة المعرفية التي قرأناها لهم منذ قليل. لهذا سوف نحاول أن نعطي بعض الأمثلة لهذه الأبعاد الأيديولوچية، حيث نجد أن البناء المعرفي، والذي أوضحناه لإسهامهم في موضوع التطور، لا يمكن على الإطلاق الخروج به عن محيط تلك الأيديولوچية؛ فتضافر العوامل جميعها معاً لتصب في معين واحد وهدف معروف سلفاً وهو الدعوة للمذهب الشيعي الإسماعيلي. فالتطور ذاته لديهم كما رأينا ينشد غاية وهدف هما بناء دولة "أهل الخير "في مقابل دولة "أهل الشر" (الدولة العباسية)، حتى حينما يرون أن الموجودات الجزئية تتوجه دائماً في الكون نحو التمام، أي من أدون الأحوال إلى أرقاها وأشرفها؛ فهذه الرؤية في حد ذاتها رؤية ذات بعدين، الأول هو دفع المسلمين نحو ترقية أفكارهم، بترك الفكر الدارج (السني) والتوجه بفكر آخر

(الشيعى الإسماعيلى) إلى أرقى وأشرف المراتب، والبعد الثانى هو أن الدول هى الأخرى تترقى من الأدون إلى الأشرف، وبالتالى ينبغى أن تهوى دولة الشر (العباسية) لتقوم دولة أخرى أرقى وأشرف هى دولة أهل الخير (دولة الأئمة الإسماعيلية) .

حتى فى إضافتهم عامل الزمن الذى يعمل عمله فى الكائنات حتى ترتقى من الأدون إلى الأفضل، هو فى حد ذاته دعوة تقوم على تخدير الأتباع وطمأنتهم بأن دولتهم المزعومة لا يمكن قيامها بين يوم وليلة، ولكن ينبغى لعامل الزمن الذى وحده سيمكنهم من نشر دعوتهم بالصورة التى تترسب فى أعماق المريدين وتتخلل نفوسهم، وبالتالى ترقيتهم من الأدون إلى الأفضل .

وفكرة الشمول فى العقيدة، تلك الفكرة التى تعبر عن خطوة للأمام فى ظل الأوضاع الظالمة القائمة؛ إذ إنها تعبير عن القوميات المضطهدة وعن الديانات التى وجدت قبل الإسلام، تحاول أن تجذب الأتباع بتوحيدهم على أن العقائد جميعها تعبر عن قيمة أخلاقية ودينية عالية، وما كل عقيدة إلا وجه واحد فقط من أوجه الحقيقة، وبالتالى تضمن الوجود المشروع داخل المجتمع الإسلامى. ولنحاول قراءة تلك الفقرة التى تضع نفسها ومباشرة كشكل أيديولوجى صريح : "أصل الكائنات هيولى واحد، وخالف الله بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة، متقنة، متباينة ،وقوى بين أطرافها، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً، منتظماً نظاماً واحداً،

وترتيبًا واحدًا، لتدل على صانع واحد". هذه الفقرة تشرح تفصيليًا ما أومأنا إليه من قبل، وهو محاولة احتلالهم المكان الملائم داخل المجتمع الإسلامى، دون تفرقة بين المذاهب والأجناس، وإظهار أن هذا الاختلاف والتباين ما هو إلا لإظهار الوحدة والنظام التى تستمد وجودها، مما هو سائد من قبل؛ حيث إن الرباط الذى يجمعها من قبل والآن رباط واحد يدل على صانع واحد .

وإذا بحثنا عن بعض المصطلحات ومحاولتهم لتعريفها، لا يمكننا أيضًا إغفال الجانب الأيديولوچى فى عمليات التعريف تلك، فهم كما وجدناهم يساوون بين الاختراع والإبداع على أنه إيجاد من العدم، ويعرِّفون الخلق على أنه إيجاد شىء من شىء آخر، هذه التعريفات ذاتها لم تكن بريئة بحال من الأحوال؛ إذ إنهم بعد ذلك استخدموا تعبيرى الإبداع والاختراع، بعد أن تركوا تعبير الخلق مشوهًا وفى موضع الاتهام، وهو التعبير الأكثر استخدامًا فى العالم الإسلامى من فقهاء المسلمين السنة حينما أصبح الخلق لديهم إيجاد شىء من شىء آخر وليس خلقًا من عدم.

وهكذا إذا حاولنا قراءة مجمل ما توصلوا إليه قراءة أيديولوچية، فإننا نكتفى بهذا القدر على سبيل المثال وليس الحصر، لنلفت النظر إلى أن الواقع الاجتماعى الأيديولوچى الذى ساد تلك الفترة كان هو الانعكاس الدقيق الذى وضح وطبع بصماته على تصور إخوان الصفا لفكرة التطور فى معناها الطبيعى .

الفصل الثالث

مسكويه

هو أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، وينسب فى لقبه مسكويه إلى المسك أو إلى المشك بالفارسية؛ لذا يلقب فى "أعيان الشيعة" بمشكويه(١). وتعتبر مباحثه الأخلاقية من أهم ما اشتهر به، ويعد من أهم الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا فى مجال الأخلاق. وقد نشأ مسكويه فى مدينة (رى) وهى طهران الحالية، وعاش وأنهى أيامه بأصفهان، وقد اعتمد د. محمد أركون فى هذا على الأنصارى، حيث إنه الوحيد الذى أشار إلى ذلك؛ لذا فهو يأخذ واقعة ولادته فى مدينة (رى) بشىء من الحذر(٢). وقد حاول مرجليوث أن يحدد ميلاده فى طبعته لكتاب "تجارب الأمم" لابن مسكويه، فجعله فى عام ٣٣٠هـ، ويرجح د. عبد العزيز عزت أنه

(١) د. عثمان عبد المنعم عيش : فلسفة الأخلاق عند ابن مسكويه. ١٩٧٦ . طبعة أولى، مكتبة الأزهر . صـ ٨ .
(٢) محمد أركون : مسكويه، صـ ٥٧ .

ولد فى عـام ٣٢٥ هـ لاتصـاله بالوزير المهلبى، والذى تولى الوزارة عـام ٣٤٥ هـ[١]، وقد توفى حوالى عام ١٠٣٠ م بأصفهان[٢].

وفى مدينة "رى" – حسب ما يرى المقدسى – كان عدد اليهود يفوق المسيحيين، كما كان يعيش الزرادشت، كما كان هناك عديد من المدارس الحنفية؛ إذ كان الحنفيون يشكلون غالبية بالإضافة إلى وجود عديد من الحنابلة. هذا الخليط من الأديان والمذاهب الذى كان يعيش فى المنطقة الواحدة نتج عنه وجود دعاة سياسيين ـ دينيين، انقسم حولهم مجموع الناس، مما لا يمكننا معه أن نجزم بوجود إسلام خالٍ من أغراض سياسية معينة توزعت على المذاهب المختلفة. لقد عاش فى هذه الفترة كثير من الشخصيات التاريخية مثل ابن العميد (الأب والابن)، الصاحب بن عباد، القاضى عبد الجبار،... وغيرهم كثير، مما حول بعض المراكز مثل "رى" أو "أصفهان "إلى مراكز حضارية تزخر بحركة علمية وفلسفية نشطة، عامرة بالمكتبات الجامعة والندوات والمناقشات الفلسفية العميقة. ومنذ شبابه عمل مسكويه مع المهلبى الذى كان يجالسه فى مجالسه العلمية ويؤانسه فى لهوه ولعبه، وعمل أيضًا مع ابن العميد أمينًا لمكتبته الضخمة والتى حافظ له عليها من السلب والنهب. وقد اتصل أيضًا بعضد الدولة وعميد الملك وقد جالسهما، هذا وقد حفلت

(١) د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية مصادرها. الكتاب الأول، طبعة أولى، ١٩٤٦ . صـ ٨٠ .

(٢) Robert 2, dictionnaire

حياته بدراسة الحكمة وممارسة الطب وتدريس الأخلاق، وحضور مجالس الفلاسفة والعلماء. وهو يعتبر من الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالتطور وأهم ما قدمه في هذا الموضوع في كتابيه "الفوز الأصغر" و "تهذيب الأخلاق"، خاصة في الفصل الثالث من كتاب الفوز الأصغر الذي يتعرض فيه لحقيقة النبوة ودرجتها قياساً على الدرجات الأدنى.

لذا فالتطور لدى مسكويه يأتي في سياق تطور المعارف والعلوم التي سيتدرج في معرفتها طالب المعرفة، بحيث يعلم أن ترقيه من أفق إلى أفق كفيل بأن ينقله أيضاً من مرتبة إلى مرتبة أخرى، حتى يصل إلى العلوم الشريفة المكنونة، وهي التي تبدأ بالمنطق حتى تصل إلى العلوم الإلهية، وهذا سيؤدي بالضرورة إلى تطور طالب المعرفة من مرحلة إلى أخرى، إلى أن يصل إلى مرحلة هي أشبه ما تكون بهمزة الوصل بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل، أي بين طالب المعرفة الذي تدرج في المعارف وبين الله الذي سيفيض عليه في هذه الحالة بفيضه وبإلهاماته حتى يصل إلى أن يكون حكيماً تاماً أو نبياً مؤيداً "وإذا تصورت قدر ما أومأنا إليه، وفهمته، اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت إليها، وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك، وتنقلك في مرتبة، وركوبك طبقاً عن طبق، وحدث لك الإيمان الصحيح، وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهماء، وبلغت أن تتدرج إلى العلوم الشريفة المكنونة التي مبدؤها تعلم المنطق، فإنه الآلة في تقديم الفهم والعقل الغريزي ثم الوصول به إلى معرفة الخلائق وطباعها، ثم التعلق بها والتوسع فيها والتوصل منها إلى العلوم الإلهية، وحينئذٍ تستعد لقبول مواهب الله عز وجل، وعطاياه،

فيأتيك الفيض الإلهى فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية"، ويضيف مسكويه "وتلحظ المرتبة التى ترقيت فيها أولاً من مراتب الموجودات، وعلمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها فى وجودها، وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له ما قبله، وأنه إذا صار إنسانًا كاملاً، وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار إما حكيمًا تامًا، تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكيمة والتأييدات العلوية فى التصورات العقلية، وإما نبيًا مؤيداً، يأتيه الوحى على ضروب المنازل التى تكون عند الله تعالى ذكره، فيكون حينئذ واسطة بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل"(١). فالتطور إذن ما هو إلا محاولة لعرض الفروق الجوهرية بين كل أفق وآخر، وما يقابلها من مرتبة، تتصل بها تطابق وظيفة معلوم أو علم محدد سلفًا، لا يترقى إلا بقدر المرتبة التى تطابقه، وتعتمد كل مرتبة فى وجودها على ما قبلها من مراتب، بحيث لا يمكن لطالب المعرفة الوصول إلى آخر حدود أفقه دون استيعاب لهذه المراتب، وما يقابلها من وظائف أو علوم .

وتتصل الموجودات اتصالاً محكمًا فيما بينها، بحيث تبدو وكأنها كالعقد الواحد الذى ارتبطت حباته بنظام دقيق، يُظهر تآليفًا تطوريا ما "فأما اتصال الموجودات التى نقول أن الحكمة سارية فيها حتى إذا أوجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق فى جميعها، حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فسار كالسلك الواحد الذى ينظم

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. صـ ٧٥ - ٧٦ .

خرزًا كثيرًا على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد فهو الذى ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله"[1]. ويعتبر مسكويه مثل كل الفلاسفة وارثًا لحصيلة العلوم المنتشرة قبله سواء لعناصرعلم النفس الأفلاطونى، وطب أبقراط، وطبيعة أرسطو، أو الحصيلة الطبية النفسية لجاليان هيمنت بالإضافة للعلوم السائدة فى عصره (العصور الوسطى)، ولقد كانت تستند هذه العلوم جميعًا على مبدأ التطابق الدقيق بين العالم الأكبر والعالم الأصغر[2].

"والعناصر الطبيعية لديه إما بسيطة أو مركبة، البسيطة منها إما عنصرية (مكونة من عناصر)، أى بالعناصر الأربعة (الإسطقسات) : الماء، الهواء، النار، التراب، وإما غير عنصرية كالأجرام والأفلاك والكواكب. وتنقسم المركبة إلى نباتية أو حيوانية، مما ينجم عنه وجود أربعة أقسام طبيعية : الأجرام والعناصر والنباتات والحيوانات، لدى كل منهم حركة : حركة تغيير المكان، وتغيير الحالة، أو تغيير الأبعاد .. والعناصر الأربعة التى ترتبط بالطبائع تحقق حالات من المجانسة أو المنافرة وهى أيضا متنوعة كالأجسام الطبيعية ذاتها (معادن، ونباتات، وحيوانات)"[3].

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، طبعة سنة ١٣١٩ هـ بيروت، صـ ٨٦ .
(٢) د. محمد أركون، مسكويه، صـ ٢٤٧ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٢٤٧ .

النبـات :

وعن هذه الأجسام الطبيعية يقول : "فإن الجماد فيها إذ قبل صورة مقبولة عند الناس صار بها أفضل من الطينة الأولى التى لا تقبل تلك الصورة ، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد"(١)، وهو يقرر أيضًا "إن أول أثر ظهر فى عالمنا هذا من نحو المركز، بعد امتزاج العناصر الأولى، أثر حركة النفس فى النبات، وذلك أنه تميز عن الجماد بالحركة والاغتذاء"(٢) ويقسم مسكويه هذه المراتب حتى يستطيع تفصيل أحوالها وبيان مراتب تطورها.

"وللنبات فى قبول هذا الأثر غرض كثير ومراتب مختلفة لا تحصى، إلا أننا نقسمه إلى ثلاث مراتب، وهى الأولى والوسطى والآخرة، ليكون الكلام عليه أظهر، وأن لكل مرتبة من هذه المراتب غرضًا كثيراً، وبين المرتبة الأولى والوسطى مراتب كثيرة، وبهذا الترتيب يمكننا أن نشرح ما قصدنا إليه من إظهار هذا المعنى اللطيف"(٣).

والمرتبة الأولى من النبات تلك التى تزحزحه قليلاً عن دائرة الجماد بما يقبله هذا الأخير بما يخرج به عن دائرته، فيعتبر ما يقبله من نمو وإغتذاء وامتداد هى "الحالة الزائدة فى النبات التى شرف بها على

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت سنة ١٩٦١ . صـ ٦٨ .
(٢) إسماعيل مظهر : ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين، المقدمة للمترجم ، صـ ٢١ .
(٣) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨٦ – ٨٧ .

الجماد"[1]؛ أى "أن مرتبة النبات الأولى فى قبول هذا الأثر الشريف (النفس) هو لما نجم من الأرض، ولم يحتج إلى بذور، ولم يحفظ نوعه ببذر كأنواع الحشائش، وذلك أنه فى أفق الجماد، والفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة فى قبول أثر النفس"[2]. وعلى هذا فإن مسكويه يحدد العوامل اللازمة لحدوث هذه المرتبة من النبات فى "امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس، فلذلك هو فى أفق الجمادات وقريب الحال منها"[3]. وتعتبر المرتبة الوسطى فى النبات شرفًا زائدًا عن المرتبة الأولى، حيث فى هذه المرحلة "يصير له من القوة فى الحركة إلى أن يتفرع وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر، ويظهر فيه من أثر الحركة أكثر مما يظهر فى الأول"[4]، وخلال المرتبة الوسطى يتفاضل النبات على أساس من النظام والترتيب، "حتى يظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بالبذر الذى يخلف به مثله، فتصير هذه الحالة زائدة فيه ومميزة له عن حال ما قبله"[5].

"ولا يزال هذا المعنى يزداد فى شىء بعد شىء ظهوراً إلى أن يصير إلى الشجر الذى له ساق وثمر، ويحفظ به نوعه، وغراس يصونه بها حسب حاجته إليها، وهذا هو الوسط من المنازل الثلاث"[6].

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٦٩ .
(٢) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨٧ .
(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٦٩ .
(٤) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨٧ .
(٥) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٦٩ .
(٦) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨٧ .

وعلى هذا فإن المرتبة الوسطى يكون أولها "متصل بما قبله، وهو فى أفقه، وهو ما كان من الشجر على الجبال، وفى البرارى المنقطعة وفى الفياض وجزائر البحار، لا يحتاج إلى غرس، بل ينبت بذاته وإن كان يحفظ نوعه بالبذر، وهو ثقيل الحركة بطئ النشوء"[1] وتعتبر المرتبة الثالثة أو الأخيرة من النبات هى التدرج الطبيعى لما قبلها (الوسطى)؛ حيث "يتدرج فى هذه المرتبة ويقوى هذا الأثر فيه ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهى إلى الأشجار الكريمة التى تحتاج إلى عناية من استطابة التربة واستغراب الماء والهواء لاعتدال مزاجها وإلى صيانة ثمراتها التى تحفظ بها نوعها كالزيتون والرمان والسفرجل والتفاح والتين وأشباهها"[2]. وفى هذه المرتبة الأخيرة للنبات يتفاضل النبات من حيث قربه أو بعده عن الأفق الذى قبله أو الأفق الذى بعده؛ فهو إن قرب لآخر أفقه فإنه يتمثل فى "الكرم والنخيل، فإذا انتهى إلى ذلك صار فى الأفق الأعلى من النبات وصار بحيث إن زاد قبوله لهذا الأثر لم يبق له صورة النبات، وقبل حينئذ صورة الحيوان"[3] ويحاول مسكويه شرح ما للنخل من فضل على سائر النبات "أن الذكر متميز عن الأنثى، وأنه يحتاج إلى التلقيح ليتم حمله، وهو كالسفاد فى الحيوان، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله، أعنى الجمار الذى هو كالدماغ من الحيوان، فإن عرضت

(١) المرجع السابق، صـ ٨٧ .
(٢) المرجع السابق، صـ ٨٨ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٨٨ .

له آفة تلف، وليس كذلك سائر الأشجار، لأن لتلك مبدأ واحداً، وهو الأصل الثابت فى الأرض، فما دام ذلك ثابتًا على حاله لم تعرض له آفة فهو باقى الحياة، وبذر النخل الذى يسمى طلعًا وبه تلقح النخل شبيه الرائحة ببذر الحيوان .. وإلى هذا المعنى يتوجه قول النبى (ﷺ) : "أكرموا عمتكم النخلة فإنها خُلقت من بقية طينة آدم عليه السلام"[1]، وعلى الرغم من أن أنواع نباتات المرتبة الثالثة تعتبر فى أفق الحيوان "إلا أنها مختلطة القوى، أعنى أن قوى ذكورها وإناثها غير متميزة، فهى تحمل وتلد المثل، ولم تبلغ أفقها الذى يتصل بأفق الحيوان"[2]، إلا أن النخل فى هذه الحالة ينفرد عليها، إلا أنه يظل فى نهاية أفقه؛ حيث "لم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة، وهى الانقلاع من الأرض والسعى إلى الغداء"[3] ويحدد مسكويه الشروط التى بدونها لن يصير النبات حيوانًا؛ إذ بدونها لن تكتمل له ما يميز الرتبة الحيوانية عن ما قبلها من رتب سابقة حين يقول : "فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه وسعى إلى غذائه، ولم يتقيد فى موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته التى تكمله، فقد صار حيوانًا"[4].

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨٨ - ٨٩ .
(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٦٩ - ٧٠ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٧٠ .
(٤) المرجع السابق، صـ ٧٠ .

الحيوان :

وكما قسم مسكويه من قبل النباتات إلى ثلاث مراتب يتطور خلالها النبات بحيث يخرج من مرتبة إلى أخرى وقد اكتمل له بعض التطور الذى لم يكن لديه من قبل، نراه أيضاً يقسم الحيوانات إلى خمس مراتب أو رتب مقسمة بحسب عدد الحواس الذى توافر لكل رتبة حيوانية - وهذا ما وجدناه من قبل لدى إخوان الصفا - فالرتبة الأولى من الحيوان وهى التى تلى آخر مرتبة فى النبات يلحقها مسكويه بأول مرتبة فى الحيوان وحتى لا تبدو وكأنها عديمة الأصل، لا تستند إلى شىء نراه يوضح همزة الوصل أو المعبر الذى عبرت من خلاله المرحلة النباتية لتصبح فى مرحلة أخرى أشرف منها وهى المرحلة الحيوانية حين يوضح "أن هذه المرتبة الأخيرة من النبات، وإن كانت فى شرفه فإنها أول أفق الحيوان، وهى أدون مرتبة فيه وأخسها. وأول ما يرقى فى النبات فى منزلته الأخيرة ويتميز عن مرتبته الأولى، هو أن ينقلع عن الأرض ولا يحتاج إلى إثبات عروقه فيها بما يحصل له من التصرف بالحركة الاختياريه. وهذه المرتبة الأولى من الحيوان ضعيفة لضعف أثر الحس فيها. وإنما يظهر فيها بجهة واحدة؛ أعنى حساً واحداً هو الحس العام الذى يقال له حس اللمس، كما فى الصدف وأنواع الحلزون الذى يوجد فى شواطئ الأنهار وسواحل البحار"[١]. وهكذا تصبح الرتبة الأولى للحيوان

(١) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين، المقدمة للمترجم، صـ ٢٤ .

هى ما يرتبط بحاسة واحدة فقط هى حاسة اللمس وإذا كان لابد من التفرقة بين هذه الرتبة وما سبقها من النبات فإن مسكويه يحدد لنا كيفية التعرف والتمييز: حيث إن الخيط رفيع فيما بينهما. وعلى ذلك فحيوان الحس الواحد "تعرف حيوانيته ويعلم أنه ذو حس واحد من أجل أنه إذا استلب من موضعه بسرعة وعلى عجلة وخفة فارق موضعه واستجاب للأخذ، وإن أخذ بإبطاء، وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به، لتشبثه به، وهو يضعف عن التنقل وإن كان قد أنقلع عن الأرض، وصارت له حياة ما، لأنه فى الأفق القريب من النبات، وفيه مناسبة منه"[١].

وفى المرتبة الثانية نجد أن من أهم سمات الحيوان "أن ينتقل ويتحرك وتقوى فيه قوة الحس، كالدود وكثير من الفراش والدبيب"[٢]، وإذا انتقلنا إلى الرتبة الثالثة فى ترتيب الحيوان لديه نجده يرتقى حينما تزيد عدد حواسه وكما رأينا لدى إخوان الصفا تمثيلاً لهذه الرتبة بالخُلد نجده لدى مسكويه أيضًا، حيث امتلك فى هذه المرة حواس اللمس والذوق والشم، "ويقوى أثر النفس إلى أن يصير منه الحيوان الذى له ثلاثة حواس، كالخلد وما أشبهه"[٣].

وفى المرتبة الرابعة تزداد الحواس الثلاث سابقة الذكر حاسة أخرى رابعة وإن كانت ضعيفة لحد ما، هى حاسة البصر، أى أن

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨٩ .
(٢) المرجع السابق، صـ ٨٩ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٩٠ .

الحيوان فى رتبته الرابعة يرتقى حيث "يصير له من حس البصر ضعيف، كالنمل والنحل والحيوان الذى عيونه تشبه الخرز وليس له أجفان ولا ما يستر أحداقه"[1]. ولعل مسكويه ينفرد عن إخوان الصفا فى هذه النقطة، حيث كما وجدناهم يضيفون السمع لحواس الحشرات بينما نجد مسكويه يحذفه ويضع بدلاً منه حاسة أخرى وإن كانت ضعيفة وهى البصر، بينما يرفض إخوان الصفا أن يكون للحيوانات بصراً. ولعل الاختلاف يرجع فى الأساس إلى طبيعة العلوم وتقدمها فى عصر كل منهما .

وفى الرتبة الخامسة والأخيرة وهى ما يقابل الحيوان مكتمل الحواس الخمس (اللمس والذوق والشم والسمع والبصر) نجد تطابقًا بين إخوان الصفا وبين مسكويه فهو يدمج أيضًا فى هذه الرتبة كل من اكتملت له الحواس الخمس بصرف النظر عن كونها بليدة الحواس أو ذكيتها، أى أن حيوانات الرتبة الخامسة لديه "متفاوتة المراتب : فمنها البليدة الجافية الحواس، ومنها الذكية اللطيفة الحواس التى تستجيب للتأدب وتقبل الأمر والنهى وتستعد لقبول أثر النطق والتمييز، كالفرس والبهائم، والبازى من الطير. ثم يقرب من آخر مرتبة البهائم، وإن كانت شريفة فهى خسيسة دنية بعيدة فى مرتبة الإنسان، وهى مراتب القرود وأشباهها من الحيوان التى قاربت الإنسان فى خلقه الإنسانية، وليس

(١) المرجع السابق، صـ ٩٠ .

بينها وبينه إلا اليسير الذى إن تجاوزه صار إنسانًا"[١]، وآخر هذا الأفق لدى مسكويه هو ما "يصير من هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذى يحاكى الإنسان من تلقاء نفسه ويشبهه من غير تعليم كالقردة وما أشبهها، وتبلغ من ذكائها أن تستكفى من التأدب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه غاية أفق الحيوان التى إن تجاوزها وقبل زيادة يسيره خرج بها عن أفقه وصار من أفق الإنسان"[٢]. إلا أن مع ذلك كله يظل هناك فارق فى الشرف بين الإنسان كامل النطق وبين ما دونه من رتبة القردة، حيث يظهر فيها "من قوة تمييز الشىء اليسير فضل تمييز واهتداء إلى المعارف، ويقوى فيه أثر النفس، ويقبل التأديب بالفهم والتمييز، وهذا الأثر وإن كان شريفًا بالإضافة إلى ما دونه من رتب البهائم فهو خسيس دنىء جداً بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق"[٣].

وفى المرحلة الحيوانية السابقة نلحظ وجود ما يواكب لتطورها ويسير معها جنبًا إلى جنب؛ حيث أودع فى كل حيوان منها ما يجعله "يقبل إلهام الله إياه، فيهتدى إلى مصالحه فيطلبها، وإلى أضداده فيهرب منها"[٤]. وإذا كان التطور صار وئيداً، بحيث واكب كل تطور

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٩٠ .
(٢) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لدارون، المقدمة للمترجم، صـ ٢٥ .
(٣) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٩٠ .
(٤) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٧١ .

بيولوچى ما يوائمه من فضيلة، فإننا نجد أن الحيوان فى أول أفقه لا يتزاوج ولا يخلف المثل، بل يتوالد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة، وتتزايد فيه قبول الفضيلة بحيث "تحدث فيه قوة الغضب التى ينهض بها إلى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوته وما يطيق استعماله، فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه تاماً قوياً، وإن كانت ناقصة كان ناقصاً، وإن كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاح البتة، بل أعطى آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التى تنجيه من مخاوفه، وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى له مجرى الرماح، والذى أعطى الأنياب والمخالب التى تجرى له مجرى السكاكين والخناجر، والذى أعطى آلة الرمى التى تجرى له مجرى النبل والنشاب، والذى أعطى الحوافر التى تجرى له مجرى الدبوس والطبرزين، فأما ما لم يعط سلاحاً، لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته، ونقصان قوة الغضبية، ولأنه لو أعطيه لصار كلا عليه، فقد أعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالأرانب وأشباهها. وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحوش والطير رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها"[1]. والإنسان الكامل النطق وهو مرحلة أرقى مما سبقها من مراحل "فقد عوض هذه الآلات كلها بأن هدى إلى استعمالها كلها، وسخرت هذه كلها له"[2].

(١) مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٧١ – ٧٢ .
(٢) مسكويه، المرجع السابق، صـ ٧٢ .

وتبدأ هذه المرحلة عند "أفق الإنسان الذى يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التى يستعملها والصور التى تلائمها فإذا بلغ هذه المرتبة تحرك إلى معارف واشتاق إلى علوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقى والإمعان فى هذه المرتبة كما كان ذلك فى المراتب الأخرى التى ذكرناها"(١)، ويظل هذا الترقى الإنسانى، ليس تطوراً بيولوجيًا كما سبق من مراحل ، ولكنه تطور خاص بملكات الإنسان وقواه العقلية وذكائه، أى تطوراً كيفيا فى نفس المرحلة يتصل بقدرات العلم والتحصيل بين إنسان وآخر: إذ يتطور الإنسان ويترقى إلى أن يصير بحيث تراه من الذكاء والفهم والتيقظ للأمور، والكيس فى الصناعات واستخراج غوامض العلوم ، والاتساع فى المعارف، ثم يقع التفاوت فى هذه الرتبة منها إلى حيث يومأ إلى الواحد بعد الواحد. فى سرعة الهاجس وقوته، واستقامة النظر وصحة الفكر وجودة الحكم على الأمور الكائنة والإخبار بالأحوال المستقبلة حتى يقال : فلان ألمعى، وفلان محدس، وكأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، فإذا بلغ الإنسان هذه الرتبة فقد قارب البلوغ إلى أفقه الذى يتصل به إلى أفق الملائكة، أعنى الوجود الذى هو أعلى من الوجود الإنسانى ولم يبق بينه وبين مرتبة عليين إلا درجات يسيرة"(٢). والجدير بالذكر أن الإنسان حينما يصل إلى آخر أفقه أى إلى بداية أفق الملائكة فهو بالتالى يغلق

(١) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لدارون. المقدمة للمترجم، صـ ٢٥ .
(٢) مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٩١ .

دائرة الوجود، ليجعل من الكثرة وحدة، ومن الأجزاء كلاً، حيث سيحقق هذا - لدى مسكويه - الدليل الساطع والبرهان الأكيد على أن الله الذى أوجد هذه الدائرة التى توحدت بوصول الإنسان إلى آخر أفقه هو أيضاً واحد، بمعنى عند هذا الوصول "تتوحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها، وهو الذى يسمى دائرة الوجود، لأن الدائرة هى التى قيل فى حدها : إنها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهى إليها بعينها. ودائرة الوجود هى المتأحدة التى جعلت الكثرة وحدة، وهى التى تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها وحكمته وقدرته، تبارك اسمه وتعالى، وتقدس ذكره"[١].

وبالرغم من أن مسكويه يحدثنا عن حدود الترقى الإنسانى الذى يقربه إلى أفق الملائكة أو إلى درجات العليين كما ذكر، فإنه يعلم تمام العلم أن آخر مرتبة هيولانية يمكن أن يصلها التطور هو الإنسان، وعلى ذلك فتطورة إلى أفق الملائكة هو تطور فى الذهن الإنسانى من حيث الكيف، بمعنى من حيث ما يحصله الإنسان من علوم بما يوسع مداركه وآفاقه وينمى ذكاءه، لأنه يعرف - كما هو معروف فى علوم عصره المنطقية - أن الخروج من القوة للفعل هو خروج يتناهى، ويقف عند شىء محدد، وذلك ما أراد أن يؤكده حين تحدث عن أفق فوق إنسانى وخاف أن يظن البعض وجود تطورى مادى آخر يتجاوز البدن الإنسانى فهو يحدد بقطع "أن الإنسان آخر الموجودات، وأن التراكيب تناهت إليه،

(١) مسكويه، تهذيب الأخلاق، صـ ٧٤ .

ووقفت عنده، وتكثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النير أعنى العقل الذى به يدرك هذا المعنى البسيط، وذلك أن البسائط الأولى ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر، ولم يكن ذلك بلا نهاية؛ إذ الأمور التى تخرج إلى الفعل تكون أبداً متناهية، فلما بلغت الإنسان تناهت ووقفت، ولما حصل الإنسان آخر الموجودات صارت الأشياء التى هى فى أنفسها أوائل آخر عنده"[١].

ويحاول مسكويه تقسيم البشر من حيث قوة الفهم والذكاء تقسيماً يعتمد على الجغرافيا والتوزيع الإقليمى أكثر من أى شىء آخر، حيث يسند إلى أواسط الأقاليم - كما سنرى عند غيره من المفكرين المسلمين - السبب فى جعل ساكنيها أكثر قدرة على الفهم وأسرع الناس على قبول الفضائل، وهو ما يرجع لتأثره بالبيئة العربية الإسلامية وتحيزه لها، بحيث يجعل مواطنيه هم أكثر الخلق ذكاءً وقدرة واجتهاداً، بمعنى أن يربط بنهاية الأفق الحيوانى إلى "مراتب الناس الذى يسكنون فى أقاصى المعمورة من الأمم التى لا تميز عن القرود إلا بمرتبة يسيرة، ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى أواسط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل وإلى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعة التى وكلها الله عز وجل بالمحسوسات"[٢].

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، صـ ٨ .
(٢) إسماعيل مظهر . مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين، المقدمة للمترجم ، صـ ٢٥ - ٢٦ .

والملاحظ على تطورية مسكويه، بأنها ترتبط لديه بأنها تتحقق بمعونة الله وفى معيته، فهى ترتبط ارتباطًا شديدًا لا ينفصل به، حتى عندما يبدأ عمل الطبيعة فى التأثير على الجماد حتى يصل هذا التأثير إلى آخر أفق الحيوان فهو وإن كان تأثيرًا مباشرًا من الطبيعة إلا أنه قد تم بناءً على توكيل الله للطبيعة، وليس لأى قانون آخر نظم هذا العمل ورتبه. والتأثير المباشر من الله رأيناه يبدأ عند بداية أفق الإنسان، عندما تكف يد الطبيعة عن العمل، حيث التأثير هذه المرة هو ما سيخص العلوم وتدرجها من حيث الشرف والدرجة، وهو تأثير مباشر على قدرة الذكاء والفهم الإنسانى، الذى يربطه مسكويه لحد كبير بأمور تخرج عن حيز القدرة الإنسانية حينما يربط بالإنسان اكتشاف المستقبل والنظر إلى الغيب والحدس والألمعية، إلا أن أهم ما نلحظه هو جعله للإنسان مكملاً لسلسلة التطور الحيوانية حينما تحدث عنه مباشرة بعد رتبة الحيوان الأخيرة "مكتمل الحواس"، بالإضافة إلى تقريره بأنه آخر الموجودات حينما تناهت ووقفت عنده التراكيب. وتقف مطابقة مسكويه بين تطور الحيوان وبين ما يحتاجه من أداة لدفع الضرر عنه، أو للحفاظ على بقائه بوجه آخر، شاهدًا ينهض دليلاً على عمق بحث هذا المفكر وأصالته، بالرغم من أنه ارتبط كما رأينا لحد كبير - كمفكرى عصره - بطبيعة علوم هذا العصر الطبيعية والدينية، كما أنه أفاد من دراسات من سبقه من مفكرى العرب والمسلمين فى خصوص التطور ، ولذا لما رأيناه لديه من تشابه فى أمور عديدة مما قال به إخوان الصفا.

نظرة على إسهامات مسكويه :

إن مسكويه وإسهاماته الفكرية تندرج داخل إطار الصراع الاجتماعى الأيديولوچى القائم فى الدولة الإسلامية الذى وصل فى القرن الرابع الهجرى إلى أوجه خاصة بعد الثورات الاجتماعية التى عبرت عن هذا الصراع فى أقصى صوره الحادة فى القرن السابق عليه. كانت ظروف المرحلة إذن تستدعى بقدر من الإلحاح والمشروعية شكلاً جديداً من أشكال التعبير عن الوعى النظرى والأيديولوچى لمختلف طبقات هذا المجتمع، ومن ناحية أخرى كانت الفلسفة فى هذا الوقت فى طريقها للانفصال تدريجيًا عن علم الكلام. هذا الانفصال الذى بدأ كان فى حد ذاته تعبيرًا فكريًا وثقافيًا عن استفحال أزمة المجتمع الإسلامى الاجتماعية - الاقتصادية.

أصبح هذا المجتمع يعن بقوى اجتماعية ذات مصالح متضاربة تنافست فيما بينها على صدارة الدولة الإسلامية؛ إذ لم تنجح الدولة عندما اتسعت أطرافها فى استيعاب الشعوب والطبقات المختلفة، بسبب السياسة الاقتصادية والاجتماعية التى انتهجتها دولة الخلافة، وهى لا تختلف كثيرًا عن الأنظمة الإقطاعية السابقة على الإسلام، بالإضافة إلى المصاريف الضخمة التى يتكلفها الجيش، والتى عوضت عن طريق الضرائب الباهظة، ثم تراجع سلطة الخليفة فى مقابل تزايد سلطة بعض الأسر ممن أعتمد عليهم فى قيادة الجيش وتكوينه، ثم أصبحوا ينافسون

الخليفة ذاته ويقتطعون من جسم الدولة الهرم. كان مسكويه أحد فلاسفة هذا العصر وأكثر المعبرين عن تناقضاته ومشكلاته الداخلية التى عايشها؛ إذ قد عاش أزهى فترات الدولة البوهية - إحدى هذه الأسر التى نافست الخليفة - (٩٤٥ - ١٠٥٥) خاصة فى عصر عضد الدولة (أصفهان ٩٣٦ - بغداد ٩٨٣) والذى احتل بغداد وسلم له الخليفة العباسى بحقيقة سلطته، وقد عاش مسكويه ومات قبل أن يشهد الإطاحة بدولة البوهيين على يد الأتراك السلاجقة فى ١٠٥٥[١].

كان مسكويه إذاً معبراً عن هذه الهيمنة البوهية. موقفه النقدى وتصديه للمسألة الأخلاقية فى هذا المجتمع المهترئ ، إنما كان يتواءم مع نقمته على استشراء الظلم، وعدم رضاه عن سلوك الأرستقراطية الإقطاعية العربية. كما أن معالجته للتطور التى أخذت شكلاً طبيعياً بيولوچياً فى بعض الأحيان إنما كانت تتوافق مع واقعه الاجتماعى؛ حيث كان أهل السنة والجماعة وهم المعبرون عن الأيديولوچية الرسمية للدولة كانوا يتبنون علم الكلام كتعبير عن الدين الحقيقى - لديهم - والذى يقوم على الشريعة المرتبطة بالمصدر الإلهى الواحد، بينما كل ما خالفه، إنما كانوا يحاربونه ويتهمون الداعون إليه بالزندقة والإلحاد، ولم يكن الوجه الآخر إلا تعبيراً عن القوى الأخرى التى خاضت الصراع الاجتماعى أيديولوچياً؛ لذا فلم يستطيع مسكويه التخلى عن العناية

(١) Dictionnaire Robert 2

الإلهية والحديث عن درجات ملائكية، إلا أن اعترافه بتأثير الطبيعة فى الأحياء ثم وقوف التطور عند حد الإنسان، يعد دليلاً ساطعًا على أنها خطوات جنينية حاولت الخروج من أسر القوى الرسمية المهيمنة، على المستوى الفكرى والثقافى أولاً عسى أن يؤدى ذلك فيما بعد إلى الخروج من نفس الأسر فى سياق الواقعى الاجتماعى المعيش.

الفصل الرابع

البيرونى

هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى، المولود عام ٩٧٣م (٣٦٢هـ). اختُلف على مكان مولده، إلا أن البعض يحدده بقرية من ضواحى مدينة "كات" عاصمة خوارزم[١]، كما يرى البعض الآخر أنه ولد فى "خيوه" عام ٩٦٢م[٢]. كان دائم التنقل بين الدول الإسلامية، بالإضافة إلى غزارة كتاباته واهتماماته والعلوم التى كان يملك بناصيتها، بالإضافة إلى اللغات العديدة التى كان يعرفها كالفارسية والسنسكريتية والخوارزمية والسريانية واليونانية، هذا كله جعل بلدانًا كثيرة تتنازع فيما بينها على نسبته إليها كإيران وتركيا والاتحاد السوفيتى القديم، لقد كان رمزًا للعالم المثقف فى عصره، الذى تنصت له الأذهان ويتجمع حوله طالبو المعرفة والعلوم ليستفيدوا بعقليته الموسوعية؛ إذ كان عالما

(١) على أحمد الشحات : "أبو الريحان البيرونى". دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٨ . صـ ٦٧ .
(٢) دائرة المعارف الإسلامية - مادة البيرونى. مجلد ٤ صـ ٣٩٩ . وأيضا ياقوت جـ ١ . صـ ٤١٧ .

بالفلك والچيولوچيا، والعلوم الرياضية والفلسفية والجغرافية، بالإضافة إلى علوم الميكانيكا والتنجيم والعقائد .

بدأ حياته متتلمذاً على يد كبار العلماء فى عصره مثل الطبيب المنجم أبى سهل المسيحى، وعبد الصمد بن عبد الصمد الحكيم، وأيضاً أبى الوفا البوزجانى الرياضى الفلكى وغيرهم .. كما أنه قد اتصل بل وزامل عديداً من علماء عصره كالشيخ الرئيس ابن سينا أو مسكويه وغيرهم. وقد توثقت صلة البيرونى ببنى سامان وخاصة لدى الأمير نوح بن منصور السامانى الذى اهتم بالعلوم والآداب وشجع بل وأغدق على علماء عصره بالكثير. وبعد انهيار دولة السامانيين أقام فى بلاط أمير جرجان شمس المعالى قابوس بن شمكير، وكان يهتم أيضاً بالعلوم والآداب، وقد أهدى البيرونى إليه كتاب "الآثار الباقية من القرون الخالية". وعندما أطيح بعرش شمس المعالى، قرر البيرونى فى ١٠١٠ العودة إلى خوارزم، وأقام بمدينة جرجانية، حيث شغل وظيفة أستاذ فى مجمع العلوم الذى أسسه أمير خوارزم مأمون بن مأمون، حيث اتصل هناك بالأمير أبى العباس المأمون وعمل مستشاراً له، وفى عام ١٠١٧ م دخل السلطان محمود الغزنوى خوارزم على إثر مقتل أبى العباس المأمون، وينتقل البيرونى إلى بلاط الغزنوى ويرافقه فى فتوحاته المعروفة فى الهند، حيث اتفق هذا مع ما كان يعتقده البيرونى من أنه ينبغى التوجه شطر الشرق الأقصى لطلب الحكمة والعلم بعد ما نضبت الحكمة لدى اليونانيين. وبهذا وجد فى هذه الفتوحات فرصة ليُحاط علماً بالعلوم والحكمة الهندية،

ليغترف منها فى منابعها وأصولها، فتعلم الهندية وأطلع بذلك على تاريخ سكان الهند، وعلى علومهم ومعتقداتهم وجغرافية بلادهم.

وفى الحقيقة قام البيرونى فى هذه الفترة بدور همزة الوصل بين الحضارة اليونانية - كما فهمها العرب - وبين علماء وحكماء الهند؛ حيث ناقشهم وحاورهم فى شتى المسائل، وشرح لهم ما خُفى عنهم من أسرار تلك الحضارة، مما عمل على ذيوع صيته. وللبيرونى مؤلفات عديدة فى شتى المعارف والعلوم؛ فإلى جانب الكتاب الذى أهداه إلى شمس المعالى "كتاب الآثار الباقية من القرون الخالية "الذى نشره المستشرق إدوارد سخاو فى ليبزج عام ١٨٧٨ م، له "تاريخ الهند" ونشره فى لندن نفس المستشرق سنة ١٨٨٧ م، وأيضًا كتابه الذى أهداه إلى السلطان مسعود بن محمود وأسماه "القانون المسعودى فى الهيئة والنجوم"، أضف إلى رسالة فى الهندسة والحساب والتنجيم وهى بعنوان "التفهيم لأوائل صناعة التنجيم"، وأيضًا كتابه "كتاب الصيدلة"، وكتاب "الجواهر فى معرفة الجواهر" الذى أهداه إلى الملك المعظم أبى الفتح مودود.

ومن المعروف أنه قد ترك أكثر من ١٨٠ مخطوطًا، ضاع منها الكثير والباقى موزع بين مكتبات العالم؛ حيث ترجم الأوربيون الكثير من كتبه إلى اللغات اللاتينية والإنجليزية والفرنسية والألمانية. وضمن هذه الأعمال التى تُرجمت عن البيرونى "تاريخ الهند" أو "أنديكا" **"Indica"** أو كما عرفناه فى العالم العربى باسم "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة

فى العقل أو مرزولة"، وقام بترجمته المستشرق الألمانى سخاو (Sachau) ، كما قام بنشره المكتب الهندى الذى كانت تشرف عليه الملكة فيكتوريا سنة ١٨٨٧ م فى لندن. وأهميـة هذا العمل فى أنه قد اشتمل على معتقدات وشرائع وأحكام الهنود، كما أنه ذكر نظام الطبقات الاجتماعية وسائر الفنون والآداب الهندية، بالإضافة إلى الجغرافيا والرياضيات والتاريخ والفلك والقوانين والعادات والتقاليد الهندية المختلفة. والأهمية الأخرى لهذا الكتاب هو ملاحظة أحد المفكرين الأوروبيين وهو (راينو Rainow) فى عام ١٩٤٣ أن فى هذا الكتاب الذى احتوى على كل ما يتصل بتاريخ جميع المجالات الفكرية للهند، يلاحظ أنه احتوى أيضًا على نظرية داروين قبل نشر داروين لنظريته فى الانتخاب الطبيعى بـ ٨٠٠ عام، هذه الملاحظة ذاتها هى مما حفز همتنا لنتعرف على هذه الأفكار ونقيس مدى صدقها وانطباقها .

تاريخ الهند ونشوء العالم والمجتمع :

والحقيقة التى ينبغى ألا تغيب عن الأذهان، هى أن البيرونى يعرض فى هذا الكتاب - "تاريخ الهند" - لحضارة غير حضارته، حاول أن يتفهمها ويتعمق فى معرفة دوافعها، لكى يستطيع أن يكتب عنها كتابة دقيقة وموضوعية، ويقول سخاو "إن مؤلف البيرونى هذا ذو طابع فريد فى الأدب الإسلامى باعتباره محاولة جادة لدراسة عالم وثنى التفكير دون أن يشرع صاحبه فى عمله قاصداً الهجوم والتفنيد،

بل نراه يدأب على إبداء رغبته فى أن يكون عادلاً غير متحيز، حتى ولو كانت آراء من يعارضه لا تلقى القبول"[1]؛ لذا لا نستطيع على الإطلاق الجزم بأن ما سنعرض له من آراء جاءت على لسان البيرونى فى هذا المؤلف، كانت حتمًا آراء يؤمن بها ويُقرها، إنه استعان بالأساطير والتفسيرات الهندية المختلفة ليبين لقارئيه ما يكتب، ولماذا جاءت هذه الحوادث على هذا النحو وليس على نحو آخر مخالف، إنها جولة فى التراث الفكرى الهندى، وتكاد تكون هى المرة الأولى التى يعرض فيها مفكر إسلامى لآراء غير إسلامية، دون محاولة الإقلال من أهميتها ودون العمل على نقدها نقدًا لاذعًا، بل إنه يعرض لها فى موضوعية أو حيادية واضعًا فى اعتباره أنه ينقل كل شىء عن مجتمع جديد كل الجدة عن أذهان ومخيلة مواطنيه؛ لذا حاول أن يلتزم بالتفاصيل الدقيقة لحياة هذا المجتمع .

وحينما يعرض البيرونى للعالم، يبرز لنا هذا عن إلمام ومعرفة بالثقافات الأخرى؛ حيث ظلت تتجاذبه كل من الحضارتين اليونانية من جهة، والهندية من جهة أخرى؛ فبالرغم من أنه كان يتحدث عن تاريخ الهند وأفكاره، فإنه لا يغيب عن ذهنه العلوم اليونانية للمساعدة فى توضيح الأفكار الهندية الجديدة على الفكر العربى، مقارنًا بينها وبين الفكر اليونانى - المعروف فى البلدان الإسلامية - فيتحدث عن تصور

(١) نقلا عن : على أحمد الشحات : "أبو الريحان البيرونى" صـ ٨٥ .

اليونانيين للعالم حسبما حكاه محمد بن زكريا الرازى؛ إذ يقولون بقدم خمسة أشياء منها الله ثم النفس الكلية ثم الهيولىٰ الأولى، ثم المكان، ثم الزمان المطلقان والمحسوس، ضمن هذه الخمسة الهيولى المتصورة بالتركيب ويتم هذا فى مكان ، ولكى يحدث التقدم والحركة أى اختلاف الأحوال لابد من الزمان. ويتحدث عن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم فى موضوع الزمان؛ إذ جعل البعض منهم "السرمد للحركة المستديرة فلزمت المتحرك بها لا محالة وحاز الشرف بالبقاء الدائم ثم ترقى من المتحرك إلى محركه ومن المتحرك المحرك إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك"[١]. بعد هذا العرض يتحدث البيرونى عن مقابلة ذلك فى الهندية فالتأليف والتفاسير كثيرة، إلا أن ما يتصل بالخلق هو كونهم لا يعنون بالخلق إبداعًا من لا شىء؛ لأن المادة قديمة لديهم، لذا كانوا يعنون به الصفة فى الطينة وإحداث تأليفات فيها وصور وتدابير مؤدية إلى مقاصد فيها وأغراض ولذلك يضيفون الخلق إلى الملائكة والجن بل وإلى الإنس كقولهم : "إن "بسفامتر "الرش خلق الجواميس ليتوسع الناس بمرافقتها، وهذا كقول "أفلاطن" فى "طماوس"، : إيطى أى الآلهة الذين تولوا خلق الإنسان لما أمرهم أبوهم أخذوا نفسًا غير مائية فجعلوها ابتداء ثم خرطوا عليها بدنًا مائيًا، وهاهنا مرة يسميها أصحابنا "سنى العالم" على مذهب الهند، فيظن منها أن الخلق والفناء على طرفيها على وجه الإبداع، وليس موضوع القوم ذلك، وإنما هو نهار "براهم "ويتلوه مثلها ليل له؛

(١) البيرونى : "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة" دائرة المعارف العثمانية، حيد اباد الدكن، الهند، ١٩٥٨ . صـ ٢٧١ .

لأن براهم موكل بالإنشاء، والنشوء حركة فى الناشئ من غيره وأظهر أسبابها المحركات العلوية أعنى الكواكب، ولن تكون هى فيما تحتها مؤثرة تأثيرات معتدلة إلا مع تحركها وتبدل أشكالها فى كل جهة"[1].

ويُرجع البيرونى تكوُّن العالم ونشوئه - كما تراه العلوم الهندية - إلى نهار براهم أما تحلله وسكونه فيرجعه إلى ليل براهم وعلى هذا تصبح الكواكب فى نهار براهم، "سائرة وأفلاكها دائرة على النظام المقدر لها والنشوء لذلك على وجه الأرض، وفى ليل براهم تسكن الأفلاك عن حركاتها وتستقر الكواكب كلها فى موضع واحد بأوجاتها وجوز زهراتها وتصير الأحوال الأرضية حالة واحدة لا تختلف، فيبطل النشوء بسكون المنشئ وتعطل الفعل والانفعال وتستريح العناصر عن الإستحالات والممازجات استراحتها الآن فى (الليل)[*] وتستعر بخلوصها للأكوان المستأنفة فى النهار والمستقبل، ويدور الأمر على ذلك مدة عمر براهم"[2]، وعلى هذا يكون عمر براهم موزعًا بين الحركة والسكون، وتكون يقظته ورقدته المذكورتين هما الأصل فى تكون أو تحلل الوجود والخلق. كما أن هناك تصورا آخر لفساد العالم يرجعوه إلى اجتماع الشموس الاثنتى عشرة، والتى تتناوب فى الشهور. وتعمل هذه الشموس على الإحراق وتنشيف الرطوبات والتيبس مما يعمل على فساد بل وفناء العالم. وفى الحقيقة يشعر البيرونى بالعنصر الأسطورى غير العلمى لما

(١) البيرونى . تحقيق ما للهند ..."، مرجع سابق. صـ ٢٧٣ .

(*) أضفنا هذه الكلمة ليستقيم المعنى .

(٢) المرجع السابق، صـ ٢٧٣، ٢٧٤ .

ذكر ولذلك نجده ينبه أذهان قارئيه كلما لزم الأمر، حينما يقول مثلاً "حكى الإيرانشهرى عن الشمنية ما يشابه هذه الخرافات أن فى جهات جبل "ميرو "أربعة عوالم تتناوبها العمارة والخراب"[١].

الانتخاب الطبيعى :

ويفهم البيرونى أن هناك اختلافات فيما بين البشر، وأن هذا الاختلاف يتوقف عليه نظام العالم، وهو يحاول تعميم هذا الاختلاف على الأماكن والبلدان؛ حيث إن "تعاون المتحضرين يشير إلى اختلاف أكيد فيما بينهم؛ حيث أن الواحد منهم فى حاجة للآخر واتساقًا مع نفس المبدأ، خلق الله العالم محتويًا على عديد من الاختلافات، وكذلك البلدان المختلفة تتنوع فيما بينها، بعضها بارد والآخر حار، البعض يحوز أرضًا وماءً وهواءً طيبًا والآخر يحوز ملحًا علقمًا، وماءًا كدرًا كريه الرائحة وهواءً ضارًا بالصحة. وهناك أيضًا اختلافات أخرى من هذا النوع، ففى بعض الأماكن ثمة نكبات طبيعية وهى تحدث دوريًا، بينما فى جهات أخرى غير معروفة كلية. كل هذا قاد المتحضرين من الناس للاختيار بعناية للأماكن التى يرغبون إقامة مدنهم عليها"[٢]. وفيما يتعلق بصلب موضوعنا فإننا نجد أن البيرونى قد أسهب أيضًا فى توضيح نظرية

(١) المرجع السابق، صـ ٢٧٦ .

(٢) Wilczynski: "sur le Darwnisme presumé D' Alberuni", publication de l' université Libanaise, Beyrouth, 1958. P. 9.

الانتخاب الطبيعى (election naturelle) التى عرفها بوضوح تام يكاد يتطابق مع مفهوم هذه الفكرة فى العصر الحديث، فهو يرى صراحة "أن حياة العالم تخضع للزرع والنسل، هذان التطوران يزدادان مع الوقت، وهذه الزيادة غير محدودة بينما العالم محدودًا"(١). ويحاول فيلسوفنا أن يبلور فكرته لتكون أكثر تحديدًا حينما يرى أن توقف النباتات أو الحيوانات على وتيرة واحدة فى عملية الإنجاب سوف يجر إلى أن يحتل ذلك النسل الأرض كنوع منفصل، من نباتات أو حيوانات على قدر المزارع التى يمكنه التوسع فيها، وينتقل البيرونى إلى أن الطبيعة لا تترك هذه العملية تسير بغير نظام، بل إنها تسير وفق قانون صارم ينظم عملها "الطبيعة تتصرف بطريقة مشابهة (للطريقة التى ينهجها الإنسان فى الانتخاب الصناعى)، حيث لا تُميز؛ لأن فعلها هو نفسه فى شتى الظروف. فهى تسمح لأوراق وثمار الأشجار بالهلاك، مانعة بهذا التصرف تحقيق النتيجة الطبيعية فى اقتصاد الطبيعة، فهى تخلعها لكى تتيح مكانًا لغيرها"(٢)، هذا القانون الصارم والذى لا يمكن للطبيعة أن تخرج عن إطاره استخدمه الإنسان، فـ "المزارع يتخير قمحه تاركًا إياه ينمو بقدر ما هو فى حاجة إليه قالعًا المتبقى. ورجل الغابات يترك الأغصان التى تبدو له رائعة، بينما يقطع كل الأغصان الأخرى. النحل يقتل من بينه من يأكل ولا يعمل فى الخلية"(٣)، ويحاول البيرونى أن يربط

(١) Ibid. P.7.
(٢) Ibid. P.8.
(٣) Ibid. P.8.

هذا القانون الصارم وبين ما يحدث بين البشر من حروب حينما يرى "إذا ما أهلكت الأرض، أو كانت على وشك الهلاك، تنوء بكثرة من السكان، فإن حاكمها - إذ كان مهتمًا بكل صغيرة وكبيرة فيها - سيرسل مبعوثًا كى يقلل من هذا العدد الغفير ويهدم كل ما هو شر(١).

بين المجتمع الإسلامى والهندى :

ونستطيع أن نرى أيضًا لدى البيرونى - مستوحيًا العقيدة الهندوسية - صورة من صور تطور المجتمع من خلال الصراعات الناشئة بين الطبقات الشعبية؛ فكما يرى أن المجتمع ينقسم إلى طبقات، كل طبقة منقسمة على نفسها كأنواع داخل الجنس الواحد، وهناك ثمة مزايا تصاعدية لكل طبقة، وتسمى هذه الطبقات كما أوردها البيرونى البراهمة **(les Brahmames)** والكشاتريا **(les Kastryas)** والفازيا **(les Vaisyas)** والشودرا **(les Soudras)** والكندالا **(les Candalas)** . وفى معرض هذا التقسيم الطبقى يحاول البيرونى أن ينوه بأن مجتمعه الإسلامى خالٍ من هذا التقسيم حينما يقول "إنه على الجانب الآخر، نحن المسلمين نظل معتبرين كلية أن الناس سواسية ولكن، ليس فى التقوى ..."(٢)؛ إذ إن البرهمى (وهو ما ينتمى إلى طبقة البراهمة رفيعة الدرجة)

(١) Ibid. P.8.
(٢) Ibid. P.9.

يتساوى - فى نظر الإسلام - كلية مع الكندالا (وهو ما ينتمى لآخر الطبقات الشعبية درجة) وكذلك الصديق والعدو، المؤمن والمخادع وحتى المخاتل والمحتال فالكل سواسية. هذه الوجهة من النظر يبرزها البيرونى لكى يعقد مقارنة بين العرب والهنود دون أن يشير إليها صراحة، ولكنه يوردها بين السطور دون تعليق. ويحاول البيرونى إيضاح أن فى الفكر الهندى ما يجعل الناس ينظرون إلى بعضهم البعض بعين المساواة، ألا وهو العلم الذى سيؤدى إلى الزهد، حينما يزهد الناس فى كل الأشياء فيما هو مباح منها أو ممنوع، إذا وصل الإنسان لهذه الحالة ستبدو له كل الأشياء متساوية، ولن يتأتى هذا إلا بالعلم حينما يمتلكه الإنسان فى أعلى درجة، ولم يوضح البيرونى كيف يتأتى هذا على المستوى العملى، مكتفيًا بهذه المساواة النظرية. ولكى يتطور المجتمع لابد من تحرك ونضال العلماء، هذا التحرك ليس الهدف منه وضع نهاية لما هو ضعيف فى أنفسنا ولكن ضرورته تنشأ لكى يبدأ ما هو شرير وتقل العناصر الهدامة، والشىء الغاية فى الأهمية فوق كل هذا أن "الجهلاء يقلدوننا، يتصرفون كالأطفال يقلدون الكبار منهم، دون معرفة الهدف الحقيقى والمعنى الحقيقى للأحداث؛ لأن طبيعتهم النفور من مناهج العقليين، واستخدام القوة، فقط يتصرفون وفقًا لصوت رغبة وشهوة غرائزهم، بينما العقلاء من الناس على النقيض منهم تمامًا"(١)، وعلى هذا يصبح

(١) Ibid. P.10.

التحرك لقهر الشر هو تحرك تعليمى للجهلاء أيضًا، والفوضى المتخيلة حسب ما يعتقد الهنود هى زوال ذلك الترتيب الطبقى وضياعه، ويرسم البيرونى صورة لهذه الفوضى حين تضيع عزة "البراهمة "وضياع هذه العزة مرتبط بمقاسمة "الشودرا".

و "الكاندالا" (وهم فى أسفل السلم الطبقى) للبراهمة (وهم فى أعلاه) فى الهبات والقرابين، أيضًا فقد "الشودرا "وهو خادم "البراهمة" لاحترامه لهم، بالإضافة إلى تفرغ الناس لجمع الثروات عن طريق الغش والخداع والجريمة، مما يؤدى إلى ثورة الحقراء ضد أسيادهم وتأليب الطبقات ضد بعضها البعض، بالإضافة لاختلاط الأنساب، وانعدام الطبقات الأربعة، وكثرة العقائد والجماعات الدينية، أضف إلى تهدم المعابد وخلو المدارس من الدارسين وفى هذه الحالة سوف يغيب العدل، ولن يعرف الملوك سوى الظلم والنهب، وستتفشى السرقة والتخريب، وبقدر فساد العقول بقدر ما سيحكم أسافل الناس، وسيقوم ما يسموه "مهاميرا" (Muhamira) بضلال الإنسانية بالخداع، وسوف تنقلب الأحوال بحيث سيُخطف الأتقياء من الناس، ولن يعمروا طويلاً، بينما من سيعمل الشر وسيجمد العقيدة سيعيش أطول؛ إذ "الشودرا" (أدنى طبقات المجتمع الهندوسى، وهى التى توازى لدينا طبقة الخادمين والفلاحين والمتسولين) سيصيرون ملوكًا وسيصبحون كالذئاب الكاسرة، ناهبين من الآخرين كل ما سوف ينال إعجابهم، سيتصرف البراهمة على نفس النحو، ولكن الشودرا والأشرار سيصيرون كثرة. ستلغى قوانين البراهمة ...

لأنه سيصير لديهم جميعاً نفس الطبع (الشرير)"[١]، نتيجة لذلك "أقل استحقاقًا سيكافأ بسخاء، والكرامة والشرف ستُكتسب ثمنًا لبعض المديح والخدمات ..."[٢]. ومن أجل تغيير هذا الوضع وتحريك المجتمع وتطوره، أى لوصوله إلى حالته العادية سيُرسل الإله بوذا لكى ينشر الخير فى الخليقة، وسيأتى "جارجا" (GARGA) ابن براهمة ليحقق هذا العدل المنشود، إذ فى نهاية الحقبة المسماة "يوجا" (Yuga): حيث سيصل الشر إلى ذروته، سيأتى "جارجا "ابن براهما. أى "كالى" (Kali) الذى أعطى اسمه إلى يوجا، والذى وُهب أيضًا بقوة لا تُقهر، وباعتباره أيضًا أمهر من الآخرين، سيستل سيفًا ليُعيد الطيبة لكل ما أصبح شريراً. وسيطهر سطح الأرض من دنس الخلق وسيخلص الأرض منهم، وسيحشد الأنقياء والأتقياء ليوجههم إلى الإنسال. عندئذ، "الكريتيوجا" (le kritayuga) سيكون بعيداً عنهم والأزمنة والعالم سيعودون إلى النقاء والطيبة وإلى السعادة القصوى والمطلقة"[٣].

ويتمسك البيرونى بورع بفكرة استثناء حدث الإله فى الطبيعة، والله لدى البيرونى حى ويعطى الحياة، وهو يُقوِّم سيعود خالق العالم نفسه بداية من قوانين الطبيعة. والكون لديه من خلق الإله، بينما يحتوى لدى الهنود على ثلاثة مبادئ أو عوامل متميزة، منها "البراهما" ـ كما رأيناه ـ

(١) Ibid. P.12.
(٢) Ibid. P.12.
(٣) Ibid. P.12, 13.

والذى هو - فى الوقت نفسه - هو العلة الأولى أو علة العلل، أشرف على فعل الخلق. و "نارايانا" (Narayana) هى الآلهة الحافظة والتى ربما أُلقى على عاتقها مسئولية مراقبة ما هو أكثر ملاءمة، بينما "ريدرا" (Rudra) يجلب عنصر التخريب ويوصل حتى درجة ما إلى فكرة النضال من أجل الحياة. ففى هذا الكون يميز البيرونى تماما الطبيعة الجامدة من الطبيعة الحية، وفى هذه الأخيرة يميز ثلاثة عوالم هى : النباتى والحيوانى والإنسانى، ويحدث التطور من خلال تحولات العقل من خلال مقابلته للمادة؛ حيث يصبح بعدها قادرًا على أن يتحرك ويطور من فعله؛ إذ فى مقابلته للمادة يقوم بإخصابها، خالقا منها شيئًا عظيم الكمال. وهكذا، العنصر الروحى لـ "بوروشا" (Pouraucha) يمر من خلال المادة تاركا إياها أولاً لمستوى عديم الشكل "أفياتا" (Avyahta) ثم يموضعها فى أشكال مُعدة "فياتا" Vyahta محولا المادة الأولى "يول" Youle إلى مادة معقدة "براكريتى" (Prakriti) من هذه الوجهة، انصهار العنصر الروحى والمادة المُشكَّلة يمثلان الطبيعة فى اكتمالها التام، المسماة "أهنكرا" (Ahankara) . والتطور يحدث فى أشكال جديدة؛ فالتطور يحتوى على تغيير عنصر أجنبى وإلى استيعابه فى هذا الذى يتطور، وإلى استيعاب يقود إلى تجسيد خمسة مبادئ قاعدية تسمى "ماهابيتا" (Mahabita) الكرة السماوية، بمعنى الهواء أو الأثير، والرياح، والنار، والماء، والأرض، ولنا أن نلاحظ مدى التشابه بين العنصر الطبيعية التى نجدها فى الفكر الهندى ولدى مثيلتها لدى قدماء الطبيعيين من اليونان كما لاحظنا من قبل لدى أنبادوقليس وأيضًا لدى أنكساجوراس. وبانفصال

النفس عن المادة تصبح النفس نيرة بينما ليست كذلك فى حالة امتزاجها بالمادة؛ لأن المادة معتمة. وهكذا "المادة تنتج وتبين كل أنواع الممكنات وتكثرها بالتناسل من خلال كل الطبقات الموجودة النباتية والحيوانية ... اختلافات الصور تتعلق عموما بثلاثة "قوى أولية" : ملائكية، إنسانية وحيوانية ..."(١).

فكرة التقمص (التناسخ) :

وفكرة التناسخ الهندية التى عرض لها البيرونى تعطى أبعاداً تطورية؛ إذ إن النفوس والعقول توجد منفصلة قبل الدخول فى الأجساد. فالنفس خالدة وغير قابلة للتغير؛ إذ إنها - على حد قول البيرونى نفسه - لا يستطيع سيف أن يقطعها، ولا نار تحرقها، ولا ماء تطفئها. وهدف التناسخ لم يكن إنتاج الفعل الارتقائى، ولكن المقصود لديهم كان تحرير العقل أى تطهيره؛ إذ إن مرور النفس فى أجساد مختلفة كانت نوعاً من القصاص لكى تتحرر النفس من معية الروابط بالمادة المعتمة. وهجرة النفوس هذه - كما يسميها البيرونى - ترتقى دائماً على سُلَّم تفاضلى مما هو أدنى إلى ما هو أعلى، هذا الارتقاء يعتمد على اختلاف الأفعال مما ينتج عنه التنوع الكمى والكيفى للطابع وللدرجات المختلفة للتأليف والتى تظهر فيها. ولكى تصل النفس إلى الموجود الإنسانى ينبغى لها أن

(١) Wilczynski : "sur le Darwnisme..." op.cit., P.14, 17.

تسير فى رحلة طويلة مليئة بالمشاق إذن من الممكن أن تتوه، حيث تمر من خلال العالم الحى المعروف باسم "تيرياجلوكا" (Tiryagloka) وهو عالم النباتات والحيوانات، وهو العالم اللاعقلى وتبدأ هذه الرحلة بداية من أدنى درجة فى العالم النباتى حتى تصل إلى أعلاها فى العالم المحسوس. وهذا المرور فى هذا العالم يتم حسب أفعال النفس إما طيبة أو شريرة لتعرف النفس المجيدة إذا ما كانت تستحق الجنة أو النار، وتهدف هجرة النفس إلى هدف سفلى : وهو اختفاء صورة المادة، وهدف علوى وهو اختفاء رغبة النفس فى معرفة ما لم تعرفه بعد، والحقيقة أن الوحى الإلهى يساعد النفوس على النهوض تدريجيًا فى صورها الجديدة. ويعتبر التناسخ أيضًا طريقًا للتوبة والكفارة، وترتبط درجة وعى النفس بخطاياها بالطريق الذى يمكن أن تسلكه؛ إذ إن هناك نفوسًا تجول فى نباتات وأخرى فى حشرات، أو فى طيور قبيحة أو فى زواحف، أو فى حيوانات فظيعة القذارة مثل القمل والديدان، وتجوال النفس خلال هذه المخلوقات مردود إلى إرادتها، طالما هى أرادت ذلك؛ فللنفوس تمام الحرية فى التجوال، ما دام الهدف النهائى لها جميعًا هو بلوغ العقل المطلق. ويدرج لنا البيرونى التناسخ فى نوعين الأول فى طريقة التناسل العادية لدى البشر، والثانى فى تحول حقيقى للكائنات الحية، عندما ينبغى على البشر التحول مثلاً إلى قرود أو خنازير أو أفيال. ويبدو أن البيرونى لم يكن يعتقد فى مذهب هجرات الأنفس هذا عندما يورد رأى أبى يعقوب السجستانى الذى يرى أن التناسخ لا يتعدى أبدًا حدود الأنواع؛ إذ إنه "أثناء التناسخ، تحفظ الأنواع، بمعنى أن

يتقدم فى نفس النوع، دون أن يتعدى أبدًا حدوده ويمضى إلى نوع أخر..."[1].

والواقع أن اهتمام البيرونى بالكائنات الحية، راجع فى الدرجة الأولى إلى اهتمامه بالفلك والتنجيم، وعلى هذا كان الاهتمام بالكائنات اهتمام ثانوى؛ إذ لم يهتم إلا بما هو غريب وشاذ واستثنائى على سبيل المساعدة فى حل رموز تأثير النجوم على الحياة الإنسانية، ولا يفوتنا أن نذكر أن الترتيب الذى وجدناه من قبل لدى غيره من المفكرين الإسلاميين يظهر عنده أيضًا فى تحديده للكائنات الحية بثلاثة الأولى منها : "الكائنات الروحية، وهى فى القمة، الآدمية فى الوسط والحيوانات فى القاع"[2]، وهو يحصى هذه الحيوانات محددًا أن هناك "خمسة أنواع من الحيوانات - ماشية، حيوانات برية، طيور، زواحف، نباتات، يعنى أشجارًا، وأخيرًا، نوع ممثل فى الإنسان"[3]، ويحدد الهنود أنواع الكائنات بأربعة عشر نوعًا، يخص الكائنات الروحية منهم ثمانية أنواع، ويتوقف البيرونى على هذا التعداد الهندى ملاحظًا أن "فى تعدادهم للأشياء ما هو تعسفى؛ إذ يستعملون أو يخترعون أعدادًا من الأسماء، ومن يستطيع منعهم من ذلك ؟ ..."[4] .

(١) Ibid. P.19, 20.
(٢) Ibid. P. 20.
(٣) Ibid. P. 20.
(٤) Ibid. P. 20.

ويمـتـلأ كـتـابه "تاريخ الهند "بوصف حى لأعداد كبـيـرة جداً من بعض الحيوانات التى عاشت فى الهند فى عصره وبعضـها انقرض بالقياس لحيوانات عصرنا الحالى، وبالرغم من أن هذا لا يفيد شيئًا فى البحث الارتقائى للكائنات الحية، فإنه يفيد علمـاء عصرنا الراهن فى تتبع تطور وارتقاء الكائنات الحية على مدى عصر البيرونى وحتى يومنا هذا، إن البيرونى لم يربط أيضًا بين الحيوانات والنباتات وبين مشكلات نشوؤها رغم وعيه بالاختلافات الموجودة بين عالميهما، أضف إلى أنه رغم اعتبار البيرونى فكرة التناسخ مبدأ موجه للدين الهندوسى إلا أن هذا لم يؤد به أبداً للتفكير فى الارتقاء العقلى للإنسان من خلال التدرج المعرفى المار بالتطور الارتقائى للعصور الحيوانية. بالإضافة - كما أسلفنا - أن البيرونى لم يكن يعالج المشاكل المتعلقة بعوامل التطور النشوئى ولا التطور الارتقائى للحيوانات والإنسان. مما يجعل أفكار البيرونى التى عرضها عن الهنود فى كتابه تبدو غامضة وعـارضة ولا تشكل أفكار بيولوجية حقيقية فى التطور، بالرغم من وضوح أفكار الانتخاب الطبيعى لديه .

نظرة على إسهامات البيرونى :

أما الآن فيلح علينا تساؤل، خاصة عندما ألمحنا بداية أن البيرونى كان يعتقد فى ضرورة التوجه نحو الشرق الأقصى لطلب الحكمة والعلم، وذلك لاعتقاده بنضوب الحكمة اليونانية، التساؤل هنا، لِمَ هذا الانتقال الآن وما ضروراته وأهميته ؟ وللإجابة على سؤالنا ننوه لما ذكرناه فى

فصل سابق عن شعور الإحباط وخيبة الأمل القومية المضاعفة للقومية الفارسية، التي وجدت أن الدولة الإسلامية اتجهت نحو غريمها التاريخى الإغريقى الرومانى. دعوة البيرونى إذن تأتى كرد فعل طبيعى يعبر عن شعور القلق والإحباط من قبل الشعوب الإسلامية غير العربية من جهة، ومن جهة أخرى تعود إلى وعى البيرونى بنتائج تجربة الأخذ عن الغرب الإغريقى الرومانى وحده، والذى عبر عنه بلفظ "نضوب الحكمة "لدى اليونانيين. والحق أن تعبير "نضوب الحكمة "يعبر عن واقع اجتماعى - اقتصادى عاينه البيرونى بنفسه؛ إذ كانت فكرة الاستعانة بالفلسفة اليونانية وقراءتها قراءة أيديولوچية جاءت لمحاولة وضع أساس نظرى فلسفى للمجتمع العربى، الذى خرج لتوه من عصر البداوة ليدخل عصر حضارة المدن حتى تستطيع سلطة الخلافة مواجهة التحدى النظرى للشعوب الأخرى التى دخلت حديثًا الدولة الإسلامية مترامية الأطراف. هذا الانفتاح الذى اقتصر فقط على التوجه ناحية اليونان هو نفسه الذى أدى - حسب ما رأى البيرونى - إلى الكارثة وإلى الحال الذى وصلت إليه الدولة الإسلامية فى عصره، فقد عاصر تمزق أوصال الدولة على يد الأسر التى استقلت عن الخلافة وعاش فى كنف إحداها وهى أسرة السامانيين، وعاصر انهيارها، وتنقل من بلاط لآخر حيث تنافست الإمارات فيما بينها، بينما دولة الخلافة تعيش أشد أزمات وجودها ذاته.

وينتهى تنقل البيرونى عندما يجد ضالته فى السلطان محمود الغزنوى الذى رافقه فى فتوحاته فى الهند، وبالتالى كان لديه كل الوقت ليقوم بقراءة التراث الهندى، قراءة أيضًا أيديولوچية، وأصبحت مبادرة

البيرونى فى التعامل مع الثقافة الهندية حقيقة واقعة، هذه القراءة ذاتها هى التى أجبرت البيرونى أن يقدم الثقافة الهندية بحيادية، ودون انتقادات لازعة. ولقد كان فى الوقت نفسه واعيًا بطبيعة كل تراث، فقد تعامل من قبل مع التراث اليوناني؛ لذا لم تقتصر قراءته للثقافة الهندية على علم دون علم، بل شملت قراءته كل علومهم ومعتقداتهم وحتى جغرافية بلادهم ذاتها، وقد أفاد كثيراً من اتصاله بكبار علمائهم وحكمائهم مما أثر بالتالى على كتاباته التى جاءت عقب هذه القراءة؛ فحتى الآن تعتبر من أهم الكتابات التى عالجت الثقافة والحياة الهندية فى هذه الحقبة. ولم تخلُ كتابات البيرونى عن الهند من انعكاسات واقعه العربى الإسلامى الذى كان حاضراً يلح عليه طيلة الوقت أثناء القراءة، وقفز بالتالى بين السطور أثناء الكتابة.

ولعلنا إذا أخذنا مثالاً واحداً يوضح هذا سنجده بلا شك حينما عبر عن صراعات المجتمع الهندى تبعًا للعقيدة الهندوسية، حينما شرح الصراع بين الطبقات الاجتماعية المختلفة والانقسامات فيما بين الطبقة الواحدة ذاتها مما أدى إلى الكارثة التى يشهدها المجتمع، ومجتمعه أيضاً.

هذه الكارثة تمثلت كما رأينا فى الفوضى الاجتماعية التى أزالت الفوارق بين الطبقات، وجعلت على حد قوله طبقة الشودرا فى المجتمع الهندى، أو الخادمين والفلاحين والمتسولين فى مجتمعه يصيرون ملوكًا، ويصبحون كالذئاب الكاسرة. هذا ما كان يعاينه البيرونى أيضًا فى مجتمعه على الأقل فى الثورات التى انقضت وما زالت آثارها عالقة فى الأذهان

كالثورة البابكية، وثورة الزنج، وحركة القرامطة، وكلها كانت ثورات تعبر عن انفجار جماهيرى نتيجة القهر الاجتماعى والاقتصادى للطبقة الحاكمة والمحيطين بها. إن البيرونى بحكم انتمائه الطبقى يرى فى هذه الثورات شكلاً من أشكال الفوضى؛ حيث إنه من المحيطين بالطبقة الحاكمة باعتباره من كبار العلماء الذين يعيشون على كرم وأريحية هذه الطبقة، يتطلع إلى أن يكون دوره ودور العلماء ليس الدور التابع، ولكن دور القائد والموجه، حينما يوضح قيمة العلم الذى يؤدى للمساواة عن طريق الزهد الذى سيؤدى إلى أن تصبح الأشياء كلها متساوية فى نظر الزاهد، وهو يضع الخطوات العملية لهذا الدور الجديد الذى يقرأه من التراث الهندى، وهى تبدأ بتحريك ونضال هؤلاء العلماء، ضد الشر والعناصر الهدامة، حين يصبح هذا التحرك لقهر الشر تحرك تعليمى للجهلاء، وبالتالى سوف يقلدون العلماء منهم دون معرفة الهدف الحقيقى أو المعنى الحقيقى للأحداث، والذى لا يعرفه سوى العلماء .

هذا التصور الذى يجد البيرونى فيه حلا لمشاكل الدولة الإسلامية المتراكمة فى عصره، وفى الوقت نفسه دوراً يلعبه، يخرج به من التبعية إلى القيادة والتوجيه، خاصة حينما يرى المستقبل من خلال هذا الحل. مليئًا بالإشراق والأمل؛ إذ إن براهما سيرسل ولده جارجا الذى سيطهر الأرض ويخلصها من دنس الأشرار، وسيحشد الأنقياء والأتقياء ليوجههم إلى الإنسان، حينئذ سيعود العالم والناس إلى النقاء والطيبة وإلى السعادة القصوى والمطلقة. ما أحلاه حلماً خاصة حينما يكون مجتمع البيرونى هو مجتمع الأزمة المستفحلة !

الفصل الخامس

ابن خلدون

هو عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين بن أبى عبد الله محمد بن محمد بن أبى بكر محمد بن خلدون، وُلد بتونس فى ٢٧ مايو ١٣٣٢م (٧٢٣ هـ)، بدأ حياته كأبناء معاصريه من الموسرين بحفظ القرآن وتجويده، ثم انتقل للعلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكى، بالإضافة إلى علوم اللغة كالنحو والصرف والبلاغة والأدب، ثم انتقل للعلوم العقلية من منطق وفلسفة وأيضًا العلوم الطبيعية والرياضية. وعلى أثر سقوط دولة الحفصيين على يد ملك قشتالة، نزح الحفصيون إلى تونس عام ١٢٢٣م (٦٢٠هـ)، كما نزحت أسرة ابن خلدون كذلك، وبمساعدة بنى حفص - حيث استطاعوا تأسيس دولتهم هناك على حساب دولة الموحدين - ولى الجد الثانى لابن خلدون (أبو بكر محمد) شئون دولة بنى حفص بتونس، كما تولى جده الأول (محمد بن أبى بكر محمد - المتوفى فى ٧٣٧هـ) شئون الحجابة لحاكم ببجاية الحفصى، أما والده فقد عزف عن السياسة وآثر العلم والدرس، ولعل ابن خلدون جمع

الطموح السياسي من أجداده - حيث كان للبعض منهم دور سياسى أيضا بالأندلس قبل نزوحهم لتونس - والطموح العلمى من والده، وحاول أن يجعل من حياته خليطًا من السياسى الداهية والعالم الفقيه، وقد تحقق له ما أراد بعض الشيء، وأصبحت شهرة ابن خلدون العلمية تمتد من الأندلس إلى المغرب الأقصى وحتى مصر والشام، وبعد هذا فى أوروبا الناهضة التى وجدت بغيتها فى علم جديد وهو ما كان يسميه "بعلم العمران" وأسمته هى "بعلم الاجتماع". ولعل هذه الشهرة العلمية التى حازها ترجع إلى أصالة أبحاثه العلمية وعمق شروحاته وسبقها لعصرها واجتهاداته التى تنم عن أصالة فكرية لا حد لها، اكتسبها عن طريق أسفاره وملاحظاته ومشاهداته .

وفى عام ٧٥١ هـ تولى وظيفة "كتابة العلامة"[١] لابن تافراكين[٢]، ثم عضو المجلس العلمى للسلطان أبى عنان بفاس ٧٥٥ هـ، ثم فى ٧٥٦ هـ أصبح ضمن كتاب وموقعى نفس السلطان. ويتقلد وظيفة الكتابة لعدد من السلاطين المتناحرين على السلطة بداية من عام ٧٦٠ هـ إلى ٧٦٤ هـ ؛ حيث تولى أيضًا وظيفة "خطة المظالم"[٣] للسلطان أبى سالم[٤]

(١) وضع الحمد لله والشكر له بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم.

(٢) أبو محمد بن تافراكين الوزير الذى خرج على سلطانه الفضل بن أبى يحيى الحفصى بتونس وعزله عن العرش وولّى مكانه أخا للفضل، وكان صغيراً حتى يبقى الوزير وصيًا عليه .

(٣) وظيفة تشبه القضاء ولكن سلطتها أوسع من القاضى بحيث يقرر صاحبها ما عجز القضاة عن تقريره .

(٤) أبو سالم بن أبى الحسن سلطان فاس، التى جلس على عرشها فى ٧٦٠ هـ .

أثناء هذه الفترة. ثم اختصه ابن الأحمر[1] ملك غرناطة بالسفارة بينه وبين ملك قشتالة لإبرام صلح بينهما ٧٦٥ هـ، ثم ولاه الأمير أبو عبد الله محمد الحفصى أمير بجاية منصب الحجابة وهو أعلى منصب فى الدولة فى ٧٦٦ هـ ، ثم عمل بنفس المنصب لابن عم الأمير أبى العباس، ولم تنقطع سلسلة المناصب عليه حتى بعد هجرته لمصر فى ٧٨٤ هـ، هذا وقد استطاع ابن خلدون تولى منصب القضاء فى مصر أربع مرات فى الفترة من ٨٠٣ هـ إلى ٨٠٨ هـ وحتى يوم وفاته فى ١٦ مارس ١٤٠٦م (٨٠٨ هـ)[*].

وعلى الرغم من تقلده لتلك المناصب العديدة، فإنه لم يستطع أن يحقق ما كان يطمح فى تحقيقه فعليًا، فقد كان طموحه السياسى أبعد من ذلك؛ لذا دفعه هذا الفشل السياسى إلى اجترار هذه الهزيمة الذاتية، فانعزل عن الناس، وأخذ يتأمل حياته الماضية (خاصة فى الفترة فيما قبل هجرته لمصر، والتى أنعزل فيها بقلعة ابن سلامة) ورأى أنه ربما يجد سلواه فى قراءة التاريخ، وهو الذى يعج بأخبار الهزائم والانتصارات. ومن هنا جاءت دهشته، واكتشف لأول مرة أنه أمام ظاهرة محيرة، إذ وجد أن كتب التاريخ مليئة بالأغلاط والجهل، اكتشف هذا نتيجة لتجربته الشخصية العملية التى أتاحت له التعرف عن قرب على كيفية

(١) محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمر النصرى، ثالث ملوك بنى الأحمر فى الأندلس .

(*) اعتمدنا فى السرد التاريخى على د. على عبد الواحد وافى، عبقريات ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣ .

حدوث الظاهرة الاجتماعية وكيفية تطورها. اكتشف إذن عدم مطابقة الأحداث التاريخية التى قرأها لوقائع العمران كما يفهمها هو، وعلى التو اكتشف أنه من الممكن أن يعوض فشله السياسى على مستوى آخر، ولكنه علمى فى هذه المرة؛ إذ وجد لنفسه فيه دوراً رئيسيًا يمكنه الاضطلاع به. وما أعظمه دور فى أن يضع منهجًا علميًا صارماً، يلتزم به المؤرخ فى معالجته للظاهرة التاريخية حينما يطابقها بالواقع .

والحق أن أهم ما يميز ابن خلدون عن معاصريه هو إلحاحه على الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع؛ إذ نظر إلى العلوم من حيث كونها ظواهر إنسانية تخضع لما يسميه "طبائع العمران "أولاً لأن الصنائع والعلوم لا يمكنها أن تنشأ إلا فى مجتمع حضرى توصل إلى تحقيق الضرورى فى معاشه؛ إذ إن "الناس، ما لم يستوف العمران الحضرى وتتمدن المدينة إنما همهم فى الضرورى من المعاش وهو تحصيل أقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضرورى وزادت عيه صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش"[١]، تلك الكمالات التى يفسرها بأنها الصنائع والعلوم وبالجملة الأمور الفكرية. ونكتشف هنا لديه أن النشاط الفكرى يأتى نتيجة ضرورية للنشاط العلمى. وثانياً لأن التعاون فيما بين الناس من تعليم وتعلم ومتابعة واستنباط، بالتضافر مع الزمن الذى يتيح طوله إلى درجات عالية من التخصص

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة لجنة البيان العربى، ج ٣، ط ١، القاهرة، ١٩٦٢، صـ ٩٢٤، وطبعه دار إحياء التراث العربى ببيروت، صـ ٤٠٠ .

وبالتأكيد فى وجود الدولة وقوتها يعتبر عاملا أساسيًا فى نشأة وتقدم العلوم وازدهارها. طالما كانت هذه العلوم تستجيب ولا تتعارض مع أيديولوچية الدولة. إذ إنه يرى أن علم التنجيم فى عصره قد مُنع لأنه يتحدث عن سقوط الدول مما يحفز الثوار على الاستعداد للثورة، كما أن منع علم الكيمياء راجع لأنه يرى إمكانية تحول المعادن ومنها الذهب والفضة وبما أنهما يلعبان دور المعيار لمكاسب الناس، فإن إمكانية الحصول عليهما بالصناعة تصبح خطرًا على الكيان الاقتصادى للدولة .

ولابن خلدون مقدمته التى اشتهرت باسمه، وهى تنقسم إلى ستة فصول "الأول فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض. والثانى فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث فى الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار. والخامس فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه. والسادس فى العلوم واكتسابها وتعلمها"[(١)] هذا وقد طُبعت المقدمة أكثر من مرة تختلف فى كل مرة الطبعات حسب المصدر الأصلى الذى نُقلت عنه، حيث حرص ابن خلدون دائمًا على الإضافة والتنقيح، ومن ضمن طبعات المقدمة ما طُبع فى القاهرة فى ١٨٥٧ م طبعة بولاق، ثم أُعيد طبعها فى ١٩٥٧م و ١٩٦٥م، وهما طبعتان قد أشرف عليهما د. على عبد الواحد وافى، وصدرا عن لجنة البيان العربى،

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، ببروت، لبنان. صـ ٤١ .

كما أن هناك طبعة أخرى صدرت عن دار الشعب، ومن ضمن الطبعات ما طُبع أيضًا فى بيروت منذ عام ١٨٧٩ م، كما أن دار إحياء التراث العربى قد طبعت المقدمة أربع مرات ببيروت، وقد صورت عن طبعة بولاق بالقاهرة، ومن طبعات باريس الطبعة التى أشرف عليها المستشرق **Etienne - Marc Quatremere** وصدرت عام ١٨٥٨ م، عن أكاديمية التسجيل والآداب الجميلة **l' Academie des Inscriptions de Belles Lettres** وأيضًا هناك ترجمة **Baron de Slane** التى صدرت على التوالى فى ١٨٦٢ م، ١٨٦٥ م، ١٨٦٨ م عن المكتبة الإمبراطورية، وصورت هذه الطبعة مرة أخرى وصدرت فى ١٩٣٤ – ١٩٣٨ عن الناشر **Geuthner** ، وفى نيويورك صدرت المقدمة بالإنجليزية فى عام ١٩٥٨ بعد أن ترجمها **Rosenthal (Franz)** عن **Pantheon Books** . ولابن خلدون "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر"، واشتمل مجلده الأول على المقدمة من طبعة بولاق بالقاهرة عام ١٨٦٨ م وهو نفس الجزء الذى ترجمه **De Slane** للفرنسية بعنوان "تاريخ البربر" فى ١٩٢٥م، ١٩٢٧م، ١٩٣٤م، ١٩٥٦م، وكان نفس الكتاب قد صدر عن منشورات دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ببيروت فى ١٩٥٩م. ولابن خلدون كتاب آخر بعنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا "، وقد صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٥١م، وقد ترجمه **De Slane** بباريس تحت اسم "السيرة الذاتية"، وله أيضًا كتاب بعنوان "لباب المحصل فى أصول الدين"

ونُشــر فى تطوان بالمغـرب فى ١٩٥٢م، علـى يد RUBIO (Fr. Luciano) ، وهو يعـتبـر من بواكيـر أعمـال ابن خـلـدون، وله أيضًـا كـتـاب بعنوان "شفاء السائل "نشر ابن تاويت الطنجى، وقد صــدر فى إستانبول فى عام ١٩٥٨م .

وتُعد المقدمة - كمـا أسلفنا - السبب فى الصيت الواسع الذى حظى به؛ حيث عالج فيها علمًا جديدًا يهتم بالظواهر الاجتماعية المختلفة لأول مرة وبمنهج واضح ومحدد؛ إذ كـان يتعمق الظاهرة ويتأملها فى علاقاتها بما حولها من ظواهر، ويجمع ما تشابه من أمور، ويحاول البحث عن الأسباب الواقعية المادية، والتمييز بين ما يترتب عليها عرضيًا أو ضروريًا، ويعمل على اكتشاف قوانينها العامة التى تنظم حركاتها؛ لذا يضعه لابيكا Labica دون تحفظ "فى مطلع سلسلة تضم على وجه التخصيص واحدًا مثل إسبينوزا ومونتسكيو وماركس[١].

وفى عرضنا لمفهوم التطور لدى ابن خلدون، سوف نعتمد على ما جاء فى المقدمة؛ حيث سنحاول بيان هذا المفهوم من خلال كتاباته ونصوصه نفسها مستعينين بأكثر من طبعة، حيث ستعطينا نصوصه تصور، نسقى متكامل لمعنى التطور والذى وضح لديه فى معظم المجالات الكونية والطبيعية والتاريخية والاجتماعية ... إلخ.

(١) جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون : ترجمة موسى وهبى، شوقى دويهى، دار الفارابى، بيروت، ط١، ١٩٨٠، صـ ١٨ .

علم التغير الخلدونى :

التغير لدى ابن خلدون سمة عامة تعترى كل شىء، وتعمل على تبديل أحواله، ولعل من أهم مجالاته التى أوردها لنا ابن خلدون هو المجال الاجتماعى، ويرجع إليه السبق فى فهمه ومحاولة سبر غوره واكتشاف كنهه؛ فالمجتمعات جميعًا تختلف أوضاعها باختلاف عصورها وشعوبها؛ فهى فى حالة تغير مستمر، لا تعرف الجمود أو السكون مطلقًا. فكل مجتمع يمر بأحوال متعددة على مدى تاريخه، تشمل هذه الأحوال كل الظواهر الاجتماعية التى يمكن تمييزها داخله؛ حيث "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"(١) إذن "كونية التبدل واتصال التاريخ اتصالا يكشف عن الترابط العميق بين الظاهرات المتتالية هى سمة أخرى من سمات المشروع الخلدونى تؤكد طابعه العلمى"(٢)؛ لذا كان على دارس العمران البشرى أن يبحث هذه الظواهر الاجتماعية المتغيرة، ويعمل على اكتشاف العوامل التى تؤدى إلى تطور واختلاف هذه الظواهر تبعًا لاختلاف

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة البيان العربى، القاهرة، ١٩٦٥، صـ ٢٩٩ وطبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٢٨ .

(٢) جورج لابيكا، المرجع السابق، صـ ٤٠ .

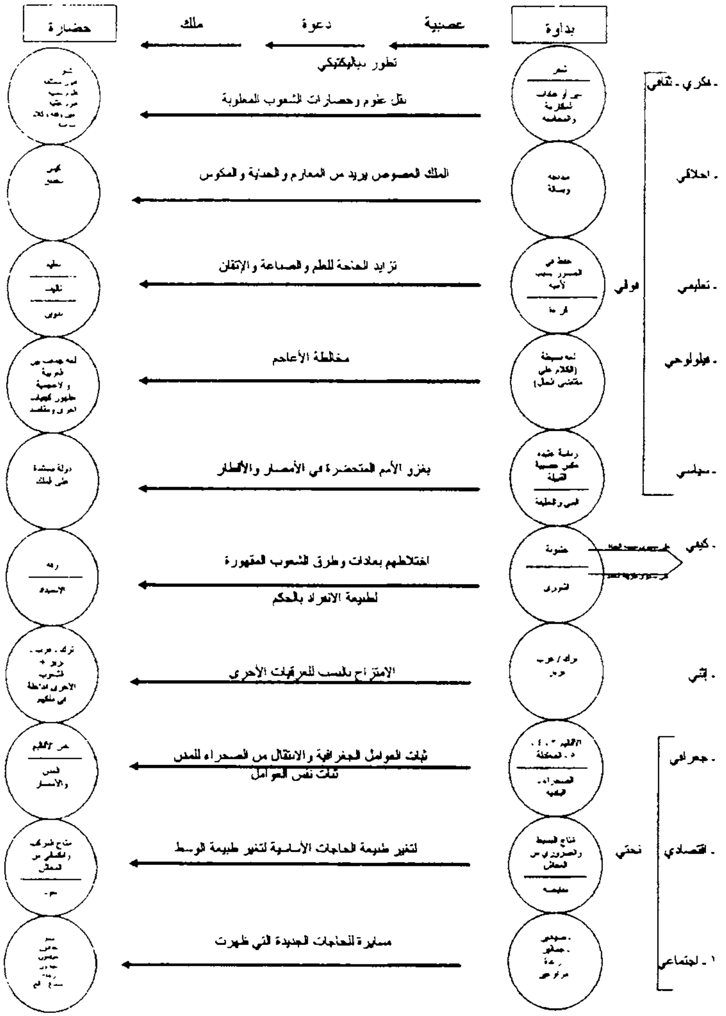
شعوبها والعصور التى تصاحبها. ويحاول ابن خلدون أن ينبه الأذهان: حيث إنه عند إهمال هذا العنصر المهم، ألا وهو تغير الأحوال وما يصاحبها من حوادث، نقع فى الخطأ أو بعبارة أخرى يجعل قياس اليوم على الأمس باطلاً؛ إذ لم يوضع فى الاعتبار عامل التغير الذى شمل المجتمعات وظواهرها إذ إن "القياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه فربما يسمع السامع كثيراً عن أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيُجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع فى مهواة من الغلط"[١]، ويظهر التطور لدى ابن خلدون فى سياق "علم التغير" حينما يرى أن الدول تمر بمرحلة البداوة، ثم بمرحلة الحضارة، ثم الضمور والانحلال، لتقوم على أنقاضها دولة أخرى وهكذا ..

ابن خلدون والتطور :

ولكى نفهم التطور لدى ابن خلدون يجدر بنا الإشارة سريعًا إلى موقع هذا التطور فى إطار المشروع الخلدونى أو فى إطار ما أسميناه "علم التغير الخلدونى" أو ما يمكننا أن نطلق عليه "علم الإنسان"

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة البيان العربى، القاهرة، ١٩٦٥، صـ ٤٠١ وطبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٢٩ .

- إن صحت هذه التسميات - حيث حاول ابن خلدون عن طريق علمه هذا أن يضع القوانين التى يتحرك فى إطارها تاريخ العمران الإنسانى، وهو علم يصحبنا خلاله ابن خلدون إلى جولة عبر التاريخ، تسير بنا رأسيًا وأفقيًا فى الوقت نفسه، وتأخذنا من البساطة إلى التعقيد ثم للانهيار، تبدأ بنا فى علاقات إنتاجية متخلفة (مرحلة البداوة) إلى علاقات أخرى أكثر تقدمًا (مرحلة الحضارة) إلى علاقات إنتاجية غير متحددة (مرحلة الانقراض)، وعليه لكى نفهم موقع التطور فى هذا العلم، علينا أن نتوقف فى منتصف الطريق، ولا نستكمل الجولة معه حتى مرحلة الانقراض، بمعنى آخر علينا أن نتابع رحلتنا معه فى تاريخ العمران الإنسانى من البداية، أى من الجيل الأول إلى الثانى وفقط، أو بمعنى ثالث متابعة أطواره من طور الظفر إلى طور الاستبداد حتى طور الفراغ والدعة وتحصيل ثمرات الملك، ولا يمكننا السير أبعد من ذلك حيث بدايات الهرم والانقراض مما سيخرج عن موضوعنا فى التطور، ويدخلنا فى تكملة الحلقة إلى منتهاها حيث خلعنا عليه "علم التغير الخلدونى"، وسنوضح بالرسم هذه المسيرة الرأسية الأفقية، والتى تعبر عن "علم التغير الخلدونى" فى مرحلته الوسطى (التطور) :


حضارة
ملك
دعوة
عصبية
بداوة
تطور ديالكتيكي
نقل علوم وحضارات الشعوب المغلوبة
الملك المخصوص يزيد من المغارم والجباية والمكوس
تزايد الحاجة للعلم والصناعة والإتقان
مخالطة الأعاجم
يغزو الأمم المتحضرة في الأمصار والأقطار
اختلاطهم بعادات وطرق الشعوب المقهورة
لطبيعة الانفراد بالحكم
الامتزاج بالنسب للعرقيات الأخرى
ثبات العوامل الجغرافية والانتقال من الصحراء للمدن
ثبات نفس العوامل
لتغير طبيعة الحاجات الأساسية لتغير طبيعة الوسط
مسايرة للحاجات الجديدة التي ظهرت
- فكري - ثقافي
- اخلاقي
- تعليمي
- فيلولوجي
- سياسي
فوقي
- كيفي
- إثني
- جغرافي
- اقتصادي
- اجتماعي
تحتي

هكذا نجد كيف يتطور العمران من أدنى مراحله (البداوة) إلى أعلى المراحل (الحضارة)، ولعل هذه الانتقاله لم تكن إلا على مستوى التمييز النوعى بين نوعين من العمران يتسم كل منهما بسمات خاصة به، إلا أن الانتقالة الحقيقية، والتى تؤثر بشكل حاسم فيما عداها، هى التى تتم فى البنية التحتية أى ذلك التحول الاقتصادى ـ الاجتماعى الذى تحول فيه الإنتاج من البسيط والضرورى للمعاش ممن كان يتم عن طريق المقايضة إلى إنتاج المركب والكمالى من المعيش، وأصبح يتم عن طريق النقود أو بمعايير الذهب والفضة، ومسايرة لهذه النقلة فقد تطورت أيضًا الخريطة الاجتماعية، إذ لم تعد المهن الأساسية كما كانت فى البداوة (صيادين، جمالين، رعاة زارعين)، بل تعدتها إلى مهن أخرى أكثر تعقيداً ودقة لتجابه الحاجات الجديدة لتلك النقلة الحضارية (حدادين، خياطين، نجارين، طباخين ... إلخ) هذا التطور التحتى أدى إلى تطورات أخرى كثيرة وجذرية على مستويات أخرى كما بينا بالرسم (أفقيًا ورأسيًا)، وأهم هذه التطورات هو ما تم فوقيًا؛ فعلى المستوى السياسى صارت الرئاسة مستندة إلى عصبية القبيلة ودولة مستندة إلى الملك، والأخلاق التى اتسمت بالسذاجة والبسالة إلى أخرى اتسمت بالكيس والتحذلق، وعلى رأس كل هذا تطور الإنتاج الثقافى والفكرى من الشعر والدين أو عادات المكارمة والمحاسنة إلى إنتاج أكثر تعقيداً يعبر عن طبيعة المرحلة الجديدة بكل أبعادها حيث ظهر مع الدين علوم أخرى بجانبه كالفقه وعلم الكلام والتفسير .. إلخ، وإلى جانب الشعر فنون أخرى كثيرة ومتنوعة، وظهرت لأول مرة علوم عملية وأخرى عقلية، وعلى رأس الأخيرة المنطق والفلسفة .

العصبية : solidarité esprit de corps

مرحلة البداوة إذن هى الطور الأدنى من العمران، وهى تتحرك متجاوزة وضعها نحو الحضارة التى تنتقل من أوضاع حضارية متدنية إلى أوضاع أخرى أكثر رقياً على كل المستويات المادية والمعنوية. والنقلة من البداوة إلى الحضارة لا تتم لدى ابن خلدون اعتباطاً أو دون سبب أو محرك، بل "يعبر مفهوم العصبية، محرك التاريخ الفعلى،.. عن الصيرورة الدينامية التى تسمح بفهم التطور فى تدرج أطواره. وهكذا فإن العمران يوجد فى كل تشكيلة اجتماعية فى حين أن وتيرته أو بالأحرى صيرورة تطوره من نمط اقتصادى بدائى (مرحلة البداوة)إلى نمط أعلى ومجمل أحواله، هى فى التحليل الأخير خاضعة للعصبية"[١]. ولنا أن نلاحظ وبحق كيف أن قانون تطور المجتمعات الخلدونى الذى تحركه العصبية، قد تفوق على"قانون المراحل الثلاث" لأوجيست كونت؛ حيث افتقد القانون الأخير المحرك أو العلة التى تعمل على تحقيقه، فبدا وكأنه يعمل بغائية أو ميكانيكية مجهولة الأسباب.

وأول ما يدل عليه لفظ العصبية هو رابطة الدم، وبالتالى يتسع نطاق العصبية مع اتساع هذه الرابطة بحيث تبدأ فى القبيلة الواحدة وتتسع حتى تضم أكثر من قبيلة، ولكى نفهم معنى العصبية فى اللغة، فسنجد أن الفعل عصب يعنى فى الأساس : القبض والطى واللوى،

(١) جورج لابيكا، مرجع سابق، صـ ٤٥ - ٤٦ .

والشد وملازمة الشيء وعدم مبارحته، كما أن عصب الشجرة هو ضم ما تفرق من أغصانها إليها وضبطها ليسقط ورقها، وعند القول عصب القوم بفلان فإن المعنى أنهم اجتمعوا وأحاطوا به لقتال أو حماية. والعُصبة واحدة العصب بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له وبنوه وقرابته لأبيه، وعلى هذا تصبح العصبية هي شدة ارتباط المرء بعصبيته والجد في نصرتها والتمادي في الانتصار لمبادئها[١]. ويحدد ابن خلدون أن "العصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره"[٢]. وحيث أن العصبية تميل في ذاتها إلى الملك، بحيث إن الملك والحضارة يصبحان لها حتمية لا يمكن تجنبها، فوفرة العدد هنا تصبح ضرورية لكي تستطيع الدولة أن تتوسع لأقصى حد يسمح لها بالسيادة والقدرة وحماية ممتلكاتها. ومن أجل هذا نفهم المعنى الذي يقصده صاحب المقدمة عندما يرى أن "العصبية متآلفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعًا في ضمنها"[٣]. العصبية إذن عامل مُحدد للتطور التاريخي، هي "موتور "أو دينامو يحرك المجتمعات ويعمل على تطورها، حتى تلك المجتمعات التي قامت على الدعوة الدينية كمجتمعه، لا تستطيع أن تُستثنى من هذه القاعدة الطبيعية المادية، أي لا تتم من غير عصبية[٤]، على الرغم من كون

(١) المعجم العربي الحديث، لاروس، مكتبة لاروس، ١٩٧٣ ، كندا .
(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، صـ ١٦٣ .
(٣) المرجع السابق، صـ ١٦٦ .
(٤) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار أحياء التراث العربي، بيروت، صـ ١٥٩ .

الدعوة مصدر قــوة آخــر للدولة إلى جانب العصبية[١]. القاعدة إذن هى أن "أحوال الملوك والدول راسخة قــوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطــالبة القوية التى من ورائها عـصبيــة القبــائل والعشائر .. وهكذا كان حال الأنبياء .. فى دعواتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة"[٢].

العصبية إذن تظل هى الكلمة المفتاح، أو كلمة السر طالما التمسناها، ومن هنا يصبح الخروج على السلطان لإقامة الحق لا غبار عليه بشرط أن يعلم القائم بالأمر شرط العصبية هكذا لكى يستطيع النجاح، وإلا سيكون مجنونًا يستحق العلاج أو فوضويًا يستحق القتل أو الضرب، أو غبيًا يستحق أن نسخر منه[٣]. إن العصبية التى تتحرك فى نسيج العمران جدليًا هى كما قلنا حتمية تاريخية؛ حيث "إن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار إنما بضرورة الوجود وترتيبه"[٤]، حتى "الشرائع والديانات وكل أمر يحل عليه الجمهور فلابد فيه من العصبية"[٥]، انتفاء العصبية إذن بهذا المعنى يعنى انتفاء تلك

(١) المرجع السابق، صـ ١٥٨ .
(٢) المرجع السابق، صـ ١٥٩ .
(٣) المرجع السابق، صـ ١٦٠ .
(٤) المرجع السابق، صـ ٢٠٢ .
(٥) المرجع السابق، نفس الموضع .

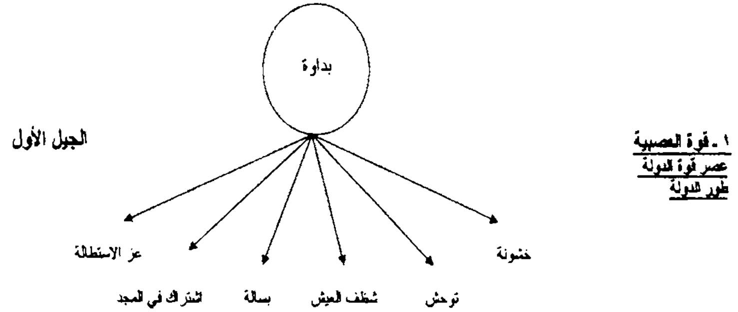
الشرائع، حيث لو بطلت "لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية"[١]. الحتمية التاريخية المتمثلة فى العصبية إذن تستطيع أن تكشف لنا عن اتجاهات تاريخنا الماضى، ولنأخذ واقعة الفتنة الكبرى فى التاريخ العربى الإسلامى حيث الصراع بين علىٍّ ومعاوية، فسنجدها حدثت بمقتضى العصبية[٢] حتى واقعة عدم نجاح الحسين فى خروجه على يزيد، فابن خلدون لا ينكر على الحسين خروجه، لفسق يزيد وقدرة الحسين وأهليته (تحقيق الظرف الذاتى)، إلا أنه يرى أن الخطأ الجسيم الذى ارتكبه الحسين هو عدم النظر فى شوكته (عصبيته) (عدم تحقق الظرف الموضوعى) "لأن عصبية مضر كانت فى قريش وعصبية عبد مناف إنما كانت فى بنى أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه، وإنما نُسى ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحى وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبة الجاهلية ومنازعها ونسيت لم يبق إلا العصبية الطبيعية فى الحماية والدفاع ينتفع بها فى إقامة الدين وجهاد المشركين والدين فيها مُحكم والعادة معزولة حتى إذا انقطع أمر النبوءة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشىء للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت"[٣]، وابن خلدون حينما يقدم العصبية كمحرك للتاريخ،

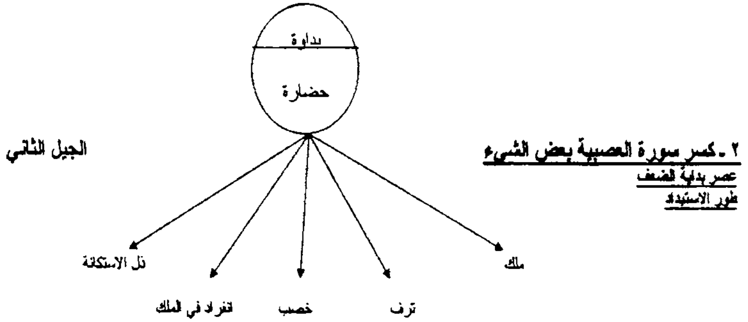
(١) المرجع السابق، صـ ٢٠٥ .
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع .
(٣) المرجع السابق، صـ ٢١٦ - ٢١٧ .

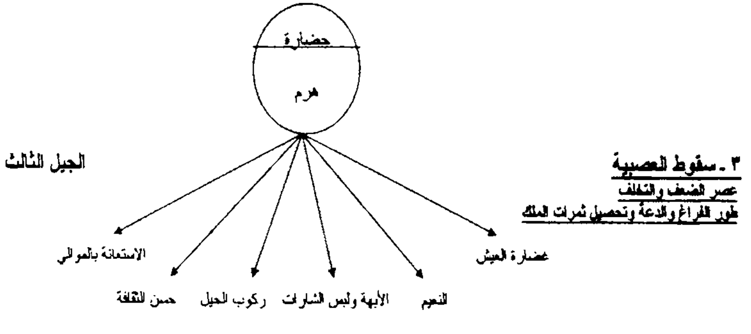
فهو لا يجعلها وقفا على المجتمعات الإسلامية، ولكنه يقدمها كمحرك للتاريخ الإنسانى بمعناه الواسع "فلا يزال الملك ملجئًا فى الأمة إلى أن تنكسر سورة العصبية منها ... واعتبر هذا بما وقع فى العرب لما انقرض ملك عاد قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود ومن بعدهم إخوانهم العمالقة ومن بعدهم إخوانهم من حمير أيضا ومن بعدهم إخوانهم التبابعة من حمير أيضًا ومن بعدهم الأذواء كذلك ثم جاءت الدولة لمضر وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من بعدهم الساسانية حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم وكذا البربر من المغرب لما انقرض أمر مغراوه وكتامه من الملوك الأول منهم رجع إلى صنهاجة ثم الملثمين من بعدهم ثم من بقى من شعوب ذناته[١].

وإذا كان من الممكن أن نستقى من الواقع ما يؤكد على عدم حتمية العصبية، خاصة حينما تستقر الدولة فى أعقاب كثيرة[٢]، أو حين ينتقل بعض أهل النصاب الملكى من مكانه[٣]، فإن هذا استثناء للقاعدة. وسنحاول فيما يلى توضيح عمل العصبية فى تطور العمران كما يراه ابن خلدون بالرسم :

(١) المرجع السابق، صـ ١٤٦ .
(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار أحياء التراث العربى، بيروت، صـ ١٥٤ .
(٣) المرجع السابق، صـ ١٥٦ .


١ ـ قوة العصبية
عصر قوة الدولة
طور الدولة
الجيل الأول
بداوة
خشونة
توحش
شظف العيش
بسالة
اشتراك في المجد
عز الاستطالة


٢ ـ كسر سورة العصبية بعض الشيء
عصر بداية الضعف
طور الاستبداد
الجيل الثاني
بداوة
حضارة
ملك
ترف
خصب
انفراد في الملك
ذل الاستكانة


٣ ـ سقوط العصبية
عصر الضعف والتخلف
طور الفراغ والدعة وتحصيل ثمرات الملك
الجيل الثالث
حضارة
هرم
غضارة العيش
النعيم
الأبهة ولبس الشارات
ركوب الخيل
حسن الثقافة
الاستعانة بالموالي

هكذا تحدد العصبية مدى قوة الدولة وحضاراتها، بل والجدير بالملاحظة هنا أنها تعمل عملها حتى انتهاء مرحلة التطور التى وقفنا عندها، بحيث عند انتفاء العصبية تبدأ مرحلة الانحطاط، أو الهرم والانقراض - حسب تعبير بن خلدون نفسه - وحدوث التبدل فى الأحوال والعوائد، أى ذلك التطور الذى عايناه منذ قليل فى الرسم التوضيحى يحدث بالدينامية التالية ؛ إذ إن "أهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول؛ فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضًا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى الأمر إلى المباينة بالجملة"[١]، هكذا يتم ميكانيزم التطور فى العمران كما يتصوره صاحب المقدمة.

معالجة ابن خلدون لمفهوم التطور البيولوچى :

وإذا كنا قد رأينا أن التطور لديه يأخذ بعدًا اجتماعيًا، تاريخيًا حتى اقتصاديًا، وأنه يمكنه أن ينطبق على كل شيء، بما فيه الناحية البيولوچية - كما سنرى - فهل معنى هذا أن تقترب أفكاره من أبحاث التطور الحديثة ؟ فى الحقيقة، لا نستطيع القول بأن ابن خلدون قد

(١) المرجع السابق، صـ ٢٩ .

تتصل لما توصل إليه المفكرون قبله، فيما يتصل ببيولوچية التطور، بل إنه استند أساسًا إلى أفكارهم. فكما لاحظنا أن فكرة التطور لدى أغلبهم قد استندت كما قلنا على الترتيب والمفاضلة بين الكائنات فهو أيضًا يرتكز على هذه الفكرة - وإن كان قد طورها كما سنرى فيما بعد "إنَّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان..."(١)، ونجده أيضًا يلح على نفس هذا الترتيب الذى رأيناه لدى سابقيه من المفكرين العرب من قبل، بل ويستخدم نفس تعبيراتهم التى استخدموها من قبل".. انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج : آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لها إلا قوة اللمس فقط ..."(٢)، ومعالجة ابن خلدون للتطور البيولوچى ترجع فى المقام الأول لأسفاره الكثيرة التى سجل مشاهداته وملاحظاته خلالها وحاول إعمال الفكر فيها ليصل إلى النتائج والأسباب التى تنظم حركاتها والقوانين التى لا تخرج عن أطرها، بالإضافة إلى تأثره بما قبله - كما أسلفنا - خاصة بمسكويه وإخوان الصفا، فحديثه عن التطور

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، القاهرة، صـ ٨٨ ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٩٥ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، صـ ٨٨ ، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، صـ ٩٦ .

الذى يأتى فى المقدمة ضمن الفصل الذى ، عقده "لتفسير حقيقة النبوة"، يتماثل تمامًا مع الفصل الثالث من كتاب مسكويه "الفوز الأصغر ، وقد عقده أيضًا لنفس الغرض، وجاء فى سياقه الحديث أيضًا عن التطور. ويتحدد التطور البيولوچى لدى ابن خلدون فى عناصر رئيسية ندرجها فيما يلى :

(أ) الاستحالة :

لعل مفهوم الاستحالة - وقد تعرضنا له من قبل - لم يأت فى أى من الكتابات التى جاء بها من تحدثوا عن التطور من مفكرى المسلمين ممن عرضنا لهم، ولهذا ينفرد ابن خلدون وحده دونهم بهذه الفكرة وهى تحول المخلوقات بعضها عن البعض الآخر، فحيث يصبح الترتيب الشرفى المعروف ترتيبًا تحوليًا"... نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته ..."[(١)]. ويحاول ابن خلدون تفسير معنى الاتصال بين الكائنات على نحو ندرك منه أنه اتصال تحولى يسير بالقائمة الترتيبية التى نعرفها إلى منتهاها أى إلى الإنسان"... ومعنى الاتصال فى هذه

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، صـ ٨٨ ، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، صـ ٩٥ .

المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذى بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه انتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذى أجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا"[(١)(*)]. ويهتم ابن خلدون بآراء ابن بشرون أكبر تلاميذ مسلمة المجريطى شيخ الأندلس فى علوم الكيمياء والسيمياء والسحر فى القرن الثالث؛ لذا ينقل عنه موضوعين فى غاية الأهمية : الأول منهما أن الاستحالات تقف عند الحيوان، بمعنى نفى ما جاء قبله عن مرتبة الملائكة وهى مرتبة تعقب مرتبة الإنسان "أما الحيوان فهو آخر الاستحالات الثلاث ونهايتها، وذلك أن المعدن يستحيل نباتًا والنبات يستحيل حيوانًا والحيوان لا يستحيل إلى شىء"[(٢)]. والثانى هو القول بمادية الروح "لا يوجد فى العالم شىء تتعلق فيه الروح الحية غيره"[(٣)]، وهو يفرق بين روحين الأولى منهما كامنة للنبات والثانية متحركة للحيوان "ولم تتعلق الروح بالحيوان

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، صـ ٨٩ ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، صـ ٩٦ .

(*) كلمة "التكوين "التى نجدها فى طبعة دار الشعب تحولت إلى "الكوين فى طبعة دار إحياء التراث وهى كلمة لا معنى لها فى اللغة العربية، كما أن كلمة "القردة "قد تحولت إلى "القدرة "فى نفس الطبعة وهى كلمة لا تستقيم والسياق العام الذى وضعت فيه؛ لذا وجدنا طبعة دار الشعب هى الأكثر دقة فى هذا النص .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ٥٠٩ .

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع .

إلا بمشاكلته إياها فأما الروح التى فى النبات فإنها يسيرة فيها غلظ وكثافة وهى مع ذلك مستفرقة كامنة فيه لغلظها وغلظ جسد النبات فلم يقدر على الحركة لغلظه وغلظ روحه والروح المتحركة ألطف من الروح الكامنة كثيراً وذلك أن المتحركة لها قبول الغذاء والتنقل والتنفس وليس للكامنة غير قبول الغذاء وحده"[١]. وللإجابة على السؤال إذا كانت الأجسام هى الأرواح فكيف تم هذا، نجد الإجابة على الفور "أن الأجساد قد كانت أرواحًا فى بدنها، فلما أصابها حر الكيان قلبها أجساداً لزجة غليظة"[٢]. وعلى هذا يصبح الحيوان "أرفع المواليد"[٣]، ويصبح جسده وروحه شيئًا واحداً لا تخرج عن مادة الطبيعة "ليس فى الحيوان شىء ينفصل طبائع أربعًا (ماء - تراب - هواء - نار) غيره"[٤]، وهكذا استطاع أن يقول دون أن ينسب ما قاله لآرائه مباشرة .

ويحاول ابن خلدون أن يربط علوم عصره التى وصلت إليه عن طريق الكتب القديمة وأسفاره، بهذا التحول الذى يقول به. وهذا يؤكد مرة أخرى على أن معالجته هى معالجة مادية محسوسة تعتمد على الملاحظة والمشاهدة "... وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى.

(١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٢) المرجع السابق، صـ ٥٠٧ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٥١٠ .
(٤) المرجع السابق، نفس الموضع .

أولاً عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض وكل واحد فيها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطًا ويستحيل بعض الأوقات ..."[1]، ويلخص فكرته بشيء من التركيز والوضوح حين يقول "إن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلاً كلها اتصالاً لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجثمانية البسيطة وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من الحيوان، وكما في القردة التي أستجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها"[2]. ولعل محاولة ابن خلدون التمثيل بتغذية الدجاج لضرب مثل على أثر تغاير الأغذية على تغاير الأشكال الظاهرة في الحيوانات عموما، هو ما يعطي فكرة الاستحالة لديه بُعدها في انطباق مثاله على كل الكائنات مما يقوي الفكرة لديه. وفي موضع مقارنة بين أثر التغذية على الشعوب يرى أن الشعوب التي تعودت على شظف العيش أحسن حالاً في أوضاعها؛ حيث يجد، على العكس، أن الشعوب

(١) المرجع السابق، صـ ٩٥، ومن طبعة دار الشعب، القاهرة، صـ٨٨ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة البيان، جـ ١، القاهرة، ١٩٦٥، صـ ٥١١ .

التى تعودت على الانغماس فى العيش بفعل الحضارة يظهر عليها "انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم .. وتغطى الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الردية فتجىء البلادة والغفلة والانحراف"[١]. ولكى يقرب فكرته تلك يعطى مرة أخرى مثالا من عالم الحيوان "واعتبر ذلك فى حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعى الخصبة كيف تجد بينها بونًا بعيداً فى صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها؛ فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر والبون بينها ما رأيت"[٢]. كما أن التغذية ليست فقط هى ما يقيم الفروق، بل وأيضًا العادة الناتجة عنها، حيث من تعود على أكل شهى وطيب الطعام وأكمله ليس كمن تعود على شظف العيش، حيث تتعود أمعاء كل منهما على عادته، وحينما تحدث المجاعات سرعان ما يهلك الأول منهما حيث لا تستطيع أمعاؤه الضعيفة مقاومة الجوع ولذا "فالهالكون فى المجاعات إنما قتلهم الشبع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق"[٣] .

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٨٨ .
(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٨٨ .
(٣) المرجع السابق، صـ ٨٩ .

(ب) التأثيرات البيئية :

وتعتبر التأثيرات البيئية التى تعمل فى الكائنات من أهم الأبحاث فى موضوع التطور البيولوچى لدى ابن خلدون أصالة، وهو جانب آخر للتحليل العلمى الذى يُرجع الظواهر إلى أسبابها الحقيقية، دون محاولة ردها إلى عناصر بعيدة كل البعد عنها وهو يستند أساساً إلى المشاهدة وتحليل الظاهرة تحليلا مادياً ويستبعد ما يأتى عن غير هذا الطريق؛ إذ فى تحليله للون الأسود الذى يتسم به السودانيون مثلا على ذلك "وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها فى لونه، وفيما جعل الله من الرمد فى عقبه .. ودعاء نوح على ابنه قد وقع فى التوراة وليس فيه ذكر السواد .. وإنما دعا عليه أن يكون ولده عبيداً لولد أخوته لا غير. وفى القول بنسبه السواد إلى حام غفله عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما فى الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات"(١). ويحاول ابن خلدون أن يفسر لنا أثر الحرارة أو الرطوبة على التكوين بما يتوفر له من معارف عصره، "وإفراط الحر يفعل فى الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين؛ لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين فى المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة ...

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، القاهرة، صـ٧٧، ومن طبعة دار إحياء التراث، صـ ٨٣ - ٨٤ .

بيد أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد: لأن الحر أسرع تأثيراً فى التجفيف من تأثير البرد فى الجمد"[١]. ويعمل ابن خلدون بتفسيره هذا على خروج الظاهرة عن الغيبية ويحاول معالجتها علميا بقدر ما تسمح به علوم عصره التى ألم بها، يحاول أن يفسر لنا أسباب الظاهرة وليس الأثر الناتج عنها فى سواد البشرة فقط ولكن أثرها أيضًا على الأمزجة والطبائع البشرية، والتى تختلف باختلاف المكان"... وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثانى من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تسامت رءوسهم مرتين فى كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر"[٢]. ويعمل على بيان أثر هذا المناخ على ساكنيه وأخلاقهم فى محاولة طريفة، فساكنى هذه الأقاليم الحارة إذا ما "أستولى الحر على أمزجتهم وفى أصل تكوينهم كان فى أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشيًا فتكون أسرع فرحًا وسروراً وأكثر انبساطًا ويجيء الطيش على أثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة فى الفرح والخفة

(١) المرجع السابق، صـ٤٧، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، صـ٥١ .
(٢) المرجع السابق، صـ٧٧، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، صـ٨٤ .

موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة"[١]. وكما أن للمناطق الحارة تأثيرها على ساكنيها سواءً فى أجسامهم أو أخلاقهم فكذلك المناطق الباردة أيضًا مما يدل دلالة قاطعة على أن للمناخ تأثيرًا كبيرًا على السكان فمن يعيش فى المناطق تبيض ألوانهم "... ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرس الجلود، وصهوبة الشعر ... وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابق المنحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام ... وفى ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء"[٢]. ومن أثر البيئة أيضًا على عامل التغذية الذى يمكن أن يؤثر فى الأجسام سلبًا أو إيجابًا بحسب نوعية الغذاء "ومن تأثير الأغذية فى الأبدان ما ذكره أهل الفلاحة، وشاهده أهل التجربة أن الدجاج إذا غُذيت بالحبوب المطبوخة فى بعر الإبل واتخذ بيضها ثم حضنت عليه جاء الدجاج منها أعظم ما يكون، وقد يستغنون عن تغذيتها وطبخ الحبوب بطرح ذلك البعر مع البيض المحضن فيجيء دجاجها فى غاية العظم وأمثال ذلك كثيرة فإذا رأينا هذه الآثار من الأغذية فى الأبدان فلا شك أن للجوع أيضًا آثارًا فى الأبدان؛ لأن الضدين على نسبة واحدة فى التأثير وعدمه"[٣].

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٨٦ . ومن طبعة دار الشعب، صـ ٨٠ .

(٢) المرجع السابق، صـ ٨٤، ومن طبعة دار الشعب، صـ ٧٨ .

(٣) المرجع السابق، صـ ٩١، ومن طبعة دار الشعب، صـ ٨٩ .

(ج) الفكر الإنسانى :

والفكر هو أهم ما يميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى؛ فبه يستطيع الإنسان أن يعوض ما فاته من القوة والغلبة التى يتمتع بها بعض الحيوانات، حينما يحيل بفكره وعن طريق يده مواد الطبيعة ليدافع بها عن ذاته ويحتمى خلفها ضد عدوان الطبيعة ووحوشها "ولما كان العدوان طبيعيًا فى الحيوان جعل لكل واحد منها عضوًا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره. وجعل للإنسان عوضًا عن ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التى تنوب له عن الجوارح المُعدة فى سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التى تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة"[١]. وتعتبر هذه العلوم والصنائع نتيجة لهذا الفكر الذى تميز به الإنسان، وهى ليست علوم يدوية خالصة فقط، بل هى علوم نظرية أيضًا، تعطى الحجة والبرهان للأسباب التى يسلكها الإنسان فى تنظيم حياته الخاصة والعامة، بمعنى حياته الخاصة فى السعى للمعاش والتأهيل له، أو حياته العامة وما يتوافر لها من قوانين اجتماعية تنظم العلاقة بينه وبين غيره. ويستبعد ابن خلدون أن يكون النزوع إلى الاجتماع فى الإنسان كما فى النحل والجراد، فالأمر مختلف تمامًا، ويرجع هذا النزوع الإنسانى للاجتماع أساسًا لهذا الفكر الإنسانى، "العلوم والصنائع التى

(١) المرجع السابق، صـ ٤٢، ومن طبعة دار الشعب، صـ ٣٩ .

هى نتيجة الفكر الذى تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر؛ إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال على النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامى لا بفكر وروية ومنها السعى فى المعاش والاعتمال فى تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء فى حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى : (الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى)، ومنها العمران وهو التساكن والتنازل فى مصر أوصله للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما فى طباعهم من التعاون على المعاش"[1].

موقع الدين من التطور لدى ابن خلدون :

من خلال هذه المعالجة لموضوع التطور لدى صاحب المقدمة يمكننا ملاحظة أنه قد ساير الفكر العربى الإسلامى قبله فى الالتزام بترتيب الكائنات القائم على الأدنى فالأعلى - كما لاحظنا - وأنه قد حاول إضافة مشاهداته ونتائجها وتحليلاته الخاصة مما أثرى هذه الآراء، وخرج بها عن حيز الغيبية والتخمين إلى أفق أرحب يعتمد على المشاهدة وتسجيلها ومحاولة تحليلها بشكل مادى مما نتج عنه تلك النتائج التى

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٤٠ - ٤١ ومن طبعة دار الشعب، صـ ٣٧ .

أتسمت بها نظرة ابن خلدون؛ فكما رأينا اتسمت معالجته لموضوع التطور بأنها معالجة كونية وبيولوجية وطبيعية. انعدم فى معالجته إلى حد ما هذا الخلط بين المشاهدات العلمية وتأويلها الدينى: إذ استبعد خلالها كل ما من شأنه التأثير على هذه الرؤية التى التزمت بالأجسام بصفة خاصة ومحاولة البحث عن الظروف الطبيعية التى تؤدى إلى اختلافها أو تطورها. والقول بهذا لا يمنع أن نقول إن تطورية ابن خلدون لا تنفى الإيمان، بل يصبح الإيمان لها ضرورة كما أنها تؤكد مبدأ الخلق ولا تقف ضده؛ حيث إن كل شىء عنده يسير بحكمة وعناية الله وإرادته. وقد رأينا من قبل أن الحديث عن التطور لديه لم يأت إلا فى سياق استكشاف سر الوحى والنبوات، وكان الدافع لها هو الإيمان بلا شك. وهى رؤية تعبر فى الواقع عن تكوين العقلية العربية التى يهدف العلم فيها للدلالة على الله، وهذا ما نلحظه جليًا فى رؤيته النهائية لأطوار الإنسان، والتى جاءت متفقة تماما مع القرآن "كل متكون فى زمان فلابد من اختلاف أطواره وانتقاله فى زمن التكوين من طور إلى طور حتى ينتهى إلى غايته وانظر شأن الإنسان فى طور النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم التصوير ثم الجنين ثم المولود ثم الرضيع ثم إلى نهايته ونسب الأجزاء فى كل طور تختلف فى مقاديرها وكيفياتها وإلا لكان الطور الأول بعينه هو الآخر"[١]. كما نلحظه أيضًا فى طريقة صياغة مقدمته التى امتلأت بعبارات الشكر والحمد والثناء والتسبيح لله وغيرها،

(١) المرجع السابق، صـ ٥٢٨ .

ونعاين أيضًا أنه قد أخرج حدث النبوة من التاريخ باعتباره عصراً تمت فيه خوارق العادة، مما لا يمكن أن يتكرر حدوثه فيما بعد، حيث تعود الأسباب الطبيعية التى وجدت قبل النبوة لتلعب دورها الطبيعى بعد النبوة، مما يعطينا التأكيد على أن النبوة استثناء للقاعدة العامة "فلما أنحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء القرون الذين شاهدوها فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان"(١). على الرغم من هذا كله فإننا لا نرى لهذا الاستثناء أدنى تطبيق فى مقدمته، بل على العكس يُجزم بأن الدعوة الدينية لا يمكنها أن تتم بغير عصبية، بل يذهب بقانونه فى تطور العمران إلى أقصى حد له، حينما ينعت العرب بالتوحش لبعدهم عن الحضارة وبأنهم "يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم"(٢). ألم يذهب فى تطبيق قانونه عليهم باعتبارهم فى أدنى درجات الحضارة (البداوة) وأنهم أبعد الأمم عن سياسة الملك، وإلى أنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ؟ ألم تكن تلك هى النتائج الطبيعية التى استقاها ابن خلدون من علمه فى التغير بتجرد وموضوعية ذاهبًا إلى أقصى حدودها مطبقًا إياها على قومه؟! هنا يظهر الدين لديه ويبدو كالعامل المخفف لهذه الشراسة العربية حينما يرى أن الحكم لا يتحقق لهم إلا بصبغة دينية لأثر الدين العظيم كوازع يعمل على محو الغلظ والأنفة والتنافس. تلك

(١) المرجع السابق، صـ ٢١٣ .
(٢) المرجع السابق، صـ ١٤٥ .

هى المرة الوحيدة التى يتدخل فيها الدين تدخلاً مباشراً وفى إطار منهج علم التغير الخلدونى، فيما عدا ذلك يظل إطاراً فقط يدور كل شىء داخله، دون أن يكون له تأثيراً على شىء، وفهم أهمية معالجات ابن خلدون يجعلنا نقول بحق مع لابيكا : "ولا يهم هنا كونه، يتحرك قبل كل شىء فى أفق الإسلام. ألم يكن هو نفسه مسلما ومتشبعا بثقافة إسلامية بالمعنى التقليدى للكلمة ؟"(١). لم يكن يفرق ابن خلدون بين تعبيرى التطور والاختلاف؛ لذا وجدناه يبحث فى عوامل البيئة المحلية من مُناخ أو تغذية ويحاول تتبع آثارها على الأجسام ثم يبعد أكثر من هذا حين يفسر أيضًا الطبائع والحالة النفسية لساكنى الأقطار المختلفة مستنداً إلى هذه العوامل السابقة نفسها. وابن خلدون لا يدخر وسعا فى ضرب الأمثلة على الحيوان لتوضيح الأثر على الأجسام بشكل عام، وهو ما رأيناه حين ضرب لنا مثل تغذية الدجاج، كما أنه على عكس أغلب المفكرين العرب فى عصره يبدو موضوعيًا ومتحمسًا لمنهجه فى التغير حتى ولو أدى ذلك لأن ينعت قومه باخس الصفات - كما رأينا منذ قليل - إلا أنه يرى فى نفس الوقت أن بيئتهم هى البيئة الكفيلة بخلق المزاج المعتدل لساكنيها مما يساعدهم على التعمق فى العلوم والفنون "وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش فالوانهم أصفى

(١) جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، مرجع سابق، صـ١٢ .

وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد عن الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات"[١].

وموقف ابن خلدون من الفلسفة، من المواقف التى ـ فى الحقيقة ـ تستحق المراجعة والتفسير؛ حيث يرى البعض أنه قد أخذ موقفًا سلبيًا تجاه الفلسفة وأمورها متعللاً بأنها تفسد منتحلها. والواقع يؤكد أن ابن خلدون يرتبط بتلك النزعة النقدية التى رأيناها تخفت حينًا وحينًا آخر تظهر قوية على مدى الفكر العربى الإسلامى، هذا الموقف السلبى من الفلسفة لا نستطيع – فى الحقيقة – أن نسحبه على كل الفلسفة؛ لأن الفلسفة التى وقف ابن خلدون موقفًا سلبيًا منها، بل وأنتقدها بعنف هى التى كانت تحاول إدماج الدين بالفلسفة أو الفلسفة بالدين، ولهذا وجدنا أن هجومه تركز فى الأساس على نظريات الفيض والاتصال والسعادة. لقد كان الهدف الذى يسعى إليه هو خلق مجالين حيويين مختلفين أولهما للعقلى وثانيهما للاعقلى، وهذا المجال الثانى يعبر عن مدى ارتباط ابن خلدون الشديد بعصره؛ حيث كان يعبر عن العلم العربى بجناحيه – فى هذا الوقت – جناح العلم والتجربة، وجناح الغيب والأسطورة. وعلى الرغم من عملية التمييز هنا، نجد أن ابن خلدون قد امتد خطوة أخرى للأمام حينما أراد فصل العقل عن اللاعقل، ثم دفع العقل إلى مجال آخر يتسع للتجربة وللمطابقة بالواقع. ألم يشهد القرن العشرين

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ٨٧ .

فلاسفة فى الصف الأول هاجموا الفلسفة بحدة وشراسة، ونفى بعضهم عن نفسه تهمة أن يكون فيلسوفًا ؟! هكذا فى رأينا كان حال ابن خلدون الذى أعترض إيجابيًا على المنطق الصورى الذى لا يعُنى إلا بمنطق الصورة على حساب منطق المادة. إذن لم يكن اعتراضه على المنطق فى حد ذاته ولكن لأن المنطق بطريقته المتبعة فى عصره تجعله بعيدًا عن الواقع لانشغاله بالتجريد "إن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس فإنها تنظر فى المعقولات الثوانى، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقينى"[١]. ومن نفس المنطلق ينبغى مراجعة حكم الكثيرين السلبى على موقفه من الفلسفة، ألم يكن يدعو من خلال مقدمته إلى الإمكان العقلى الواقعى القائم على المادة، وبالتالى رفض الشطحات الفلسفية التى لا تخضع لمنطق الواقع، بل تخضع لمخيلات أصحابها الإطلاقية "فليرجع الإنسان إلى أصوله وليكن مهيمنًا على نفسه ومميزًا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته فما دخل فى نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق فإن نطاقه أوسع شىء فلا يفرض حدًا بين الواقعات وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشىء فإذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه"[٢]. والسؤال الذى يفرض

(١) المرجع السابق، صـ ٥٤٣ .
(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، صـ ١٨٢ .

نفسه الآن، كيف يمكن وضع تصور التطور لدى ابن خلدون ضمن إشكاليته العامة التى عنى بها، وبطريقة أخرى، هل هناك وظيفة ما لعبها التطور فى سياقه الخلدونى؟

لكى نوضح هذا ينبغى التعرض أولاً للواقع الذى عايشه ابن خلدون فكما كان يعانى شخصياً من الفشل السياسى لطموحاته، إلا أن هناك فشلاً آخر يعاينه فى الوقت نفسه، وهو فشل عام متمثل فى التراجع الحضارى للعالم الإسلامى غربه وشرقه، من هجمات التتار، وسقوط الحكم العربى فى الأندلس، وضعف الدولة الإسلامية مع اشتداد التنافس على الحكم، بالإضافة إلى ما ساد تلك الحقبة (القرن الثامن الهجرى) من تزمت فكرى حاد، مع انتشار الجهل والخرافات، "وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبة ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون فى العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض وما عليها"(١). الاتجاه إذن للتاريخ ورؤيته بنظرة مركبة تحكمها الصيرورة والتطور فى هذا الجو المشحون بروائح الفشل العامة والخاصة لم يكن يعبر بأى حال من الأحوال عن الهروب من الحاضر واليأس من المستقبل كما ارتأى البعض، ولكنها محاولة مجتهدة لاستشراف المستقبل، من خلال فهم حركة التطور تلك التى تستند إلى واقع يمكن معاينته ومطابقته باعتبار أن هذا هو الطريق الأوحد الذى يعبر عن "الإمكان الواقعى"،

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة لجنة البيان العربى، جـ١، ط٢، ١٩٦٢، صـ ٤٠٦ .

ومن هنا نجد تفاؤلية تلك الرؤية التى وجدت فى "علم التغير الخلدونى مخرجًا يستعجل عصر الانتصارات والحضارة.

ويحاول أحد الباحثين أن ينسب لابن خلدون نظرية ارتقاء الأنوا ع لسببين جوهريين - فيما يرى - أولهما : أن الرقى عند باحثى العرب المتقدمين عن ابن خلدون هو رقى فى المرتبة فحسب. فقد كانوا يرتبون الكائنات من الأسفل إلى الأعلى ترتيبًا عقليًا ومنطقيًا، حتى إن بعضهم ليضع الفيل والنحل والببغاء وبعض الطيور الذكية فى مرتبة قريبة من الإنسان وفى أعلى مراتب الحيوانية. أما ابن خلدون فيقصد الارتقاء من الناحية العضوية البيولوجية. وثانيهما : أنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة الكائنات بعضها إلى بعض. أما ابن خلدون فقد قرر فى عبارات صريحة أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبعها لأن تستحيل (تتحول)إلى الكائنات الأولى من المرتبة التى تليها، وأنها قد تستميل إليها بالفعل، كما ورد فى بعض النصوص السابق ذكرها[١]. وعلى هذا يرى أن جملة ما قاله ابن خلدون تقربه من نظرية دارون والقائلين معه بالتطور. والحق أن القول بنظرية ما يأتى صريحا ومباشراً ولا يأتى بما يمكن أن نستخرجه من ثنايا الكتب، بمعنى لا يمكن الاستدلال على نظرية ما من بين السطور أو من بين ما قيل فى موضع آخر، غير متعلقة بالنظرية ذاتها؛ لذا تنتسب النظرية دائمًا لمكتشفها، والذى كرس فى معالجتها وتوضيحها الكثير من الوقت والجهد بالإثبات العلمى الجاد

(١) د. على عبد الواحد وافى، عبقريات ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣، صـ ١٧٣ .

القائم على التجربة والاختبارات المعملية، بالإضافة لتقبله للنقد ومثابرته في دفعه بالحجة والبينة والدليل، حتى انتصرت النظرية نتيجة لما بذله من مجهودات استحقت هذا الانتصار .

إذن محاولة إنطاق ابن خلدون بنظرية التطور - في نظرنا - هي من التعسف، بينما يمكننا القول إن ابن خلدون قد فتح الطريق وهيأ للأذهان طريقًا لم تألفه وتستسيغه في عصره، أما محاولة القول بأن نظرية التطور خلدونية، بسبب ما جاء على لسان ابن خلدون في بضع صفحات فهذا مما لا يجوز؛ حيث إن نظرية التطور أو النشوء والارتقاء لداروين التي عالجها في مؤلفه الضخم "أصل الأنواع" ثم "تسلسل الإنسان" وغيرهما من كتاباته التي كرسها للنظرية شارحًا لها ورادًا على خصومها، كفيلة عند قراءتها بأن تجعلنا نقول لا، لم يكن لامارك، ولا ألفرد والاس، ولا ابن خلدون ممن أسسوا النظرية، ولكنه سيظل بلا منازع داروين .

خلاصة عامة

شكَّل التعامل مع فكرة التطور لدى الفلاسفة الذين تعرضنا لهم فى هذا البحث طريقًا للاندماج بإبستمولوچيا العصر؛ إذ لم تكن تعنى العلاقات التى أقاموها بين مشكلات العصر وبين طريقة فهمهم للتطور، سوى ببساطة أن كل شىء يسير نحو الأفضل. والواقع أن تحليلنا للانقلابات التى تبدى فيها التطور يتح لنا إدراك ظروف هذه الانقلابات واختلافاتها، خاصة فى السياق الذى اعتبرنا فيه التطور يمثل ظاهرة خاصة لحالة هذا العصر، ومن ثم محاولة توجيهه ليقوم بمهمة ايديولوجية محددة.

وسيكفينا أن نلقى بنظرة على الواقع الاجتماعى الاقتصادى للدولة العربية الإسلامية لذلك العصر، للكشف عما شجع حركة الانتعاش الفكرى للمذاهب التى ظهرت على الساحة وأدمجها فى سياقه التاريخى؛ إذ إن الفرق الإسلامية المختلفة المعروفة فى هذا العصر والتى تحولت إلى أشكال دينية وثقافية، لم تكن فى الحقيقة سوى تعبير عن حقيقة اجتماعية. ولعل الأمر الذى اختلفوا حوله، وشجع على تلك الأزمة الحادة التى عصفت بالمجتمع العربى الإسلامى لم يكن إلا على إدارة الدولة.

وفى هذا الخصوص علينا أن نلاحظ أن الفيصل الرئيسى فى هذه الفرق المعروفة تحت مسميات دينية وهو "أهل السنة والجماعة" لم يكن يرغب فى إعادة التوازن للمجتمع؛ فقد كان يمثل الأرستقراطية التى تملك سلطة مطلقة باسم الإسلام، ولم يتوقف عن إعطاء المشروعية للسلطة القائمة بربطها بالدولة التى أسسها النبى وخلفائه من بعده. كان السبب هنا هو اشتراك الفصيل السابق فى فلسفة سياسية شابتها الثيوقراطية، إضافة إلى ضعفه على تشجيع التفاعل الثقافى. ولعل هذا الفشل هو الذى يفسر الضعف العضوى الذى تمثل فى دولة خاضعة لاقتصاد زراعى ـ تجارى متداخل، سمة علاقات إنتاجه الأساسية : "الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعى، متمثلاً كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكمًا مطلقًا باسم الإسلام"[1]. ومن جانب آخر، وصل عدد جنود الجيش العباسى إلى خمسين ألف رجلا، معظمهم من أعراق مختلفة (فرس، وأتراك ومماليك ... إلخ)، وكان الحفاظ على مثل هذا الجيش يكلف وحده نصف موارد الدولة. ولم تستطع الدولة أن تتجاوز هذا العبء الثقيل الذى قادها لفرض ضرائب باهظة جلبت تذمر الناس غير القادرين على الدفع من جهة، مع وجود جنود كانت رواتبهم تتأخر غالبا من جهة أخرى. "من أجل هذا، وبشكل مبكر، كان ينبغى مواجهة هذا الأمر بإعادة صياغة نظام دفع الرواتب، وذلك بتعميم وتحويل نظام

(١) حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، جـ ٢، طـ ٥، الفارابى، بيروت، ١٩٨٥، صـ ١٣ .

الإقطاع لكى يتيح للعسكر التوجه مباشرة للحصول على رواتبهم من المنبع، بجباية الضريبة المفروضة على قرية ما أو مقاطعة ما .."[1].
فى هذا الوقت شُكلت طبقة وسطى من التجار، والحرفيين، وكبار الموظفين، وكبار مالكى الأراضى، وأصبحت تمثل ثقل أساسى فى البانوراما الاجتماعية للعصر. وعلى الرغم من أنه كان يحدث لها فى الغالب مواجهة الطبقة الحاكمة والجيش، فإنها كانت تعد امتداداً واقعياً لمصالح الدولة. وفى نهاية السلم الاجتماعى كان ثمة فئات شعبية عريضة غير مندمجة. ولم يكن لهذه الفئات أى دور فى جهاز الدولة، كانت تعيش بالقرى أو على أطراف التجمعات الحضرية الضخمة. ولأنها كانت مكونة بشكل أساسى من المهمشين والعاطلين عن العمل، كانت هذه الفئات "هى مصدر المشتبه بهم المعروفون خصوصاً تحت اسم : "العياريون"[2] ، وبالفعل تصارعت كل الأحزاب على هذه الفئات لضمها لصفوفها. وهو الشىء نفسه الذى أجبر هذه الأحزاب على تعديل برامجها بالصورة التى تكسب تعاطف هذه الفئات المحرومة من العدل الاجتماعى. وغالباً ما كان يكفى أن تواجه إحدى الفرق للنظام الحاكم لكى تصطف الفئات الشعبية إلى جانبها : وهو ما يعنى أن الاستغلال الذى خضعت له هذه الفئات لم يكن محتملاً. وعندما كانت تمارس الدولة سلطاتها "الاقتصادية والسياسية لم تكن تتوقف عن إنهاك هذه القوى الاجتماعية

(١) ARKOUN (M.), MISKAWAYH, OP.CIT., PP. 162 - 163.
(٢) حسين مروة، النزعات المادية ... مرجع سابق، صـ ١٤ .

(الفلاحون، والعمال الزراعيين) بالعمل المضنى والضرائب التى خضعوا لها. من هنا عملت هذه السلطات على منع نمو هذه الطبقة الاجتماعية، ووقف ديناميـاتها، ودفعـها بشكل نهائى إلى ترك العمل فى الأرض مفضلة النزوح أو البطالة. وعقب تطور التجارة فى العصر العباسى الأول تدخَّل عنصر آخر للمشاركة فى العملية الزراعية، وهو استثمار الفائض التجارى فى زراعة الأرض، وكانت النتيجة هى تخصيص الأرض لكبار ملاك الأراضى والإفقار المدقع للفئات الشعبية. ومما فاقم هذه الوضعية خطورة أن غالبية الأراضى قد سُجلت فى الوثائق الرسمية للضرائب باسم كُتاب الدولة، وهى الحيلة التى لجأ إليها ملاكها لكى يتفادوا المعاملة السيئة لموظفى الضرائب من جهة والمبالغ المُبالغ فيها من جهة أخرى. وقد أدى هذا - طوعًا أو كرهًا - إلى تحويل ملكيات هذه الأراضى إلى أيدى الماسكين بزمام السلطة، وإجبار المالكين الأصليين على أن يصبحوا مجرد مزارعين كادحين أو دفعهم إلى الهجرة والنزوح إلى أعمال أخرى لكسب ضرورات العيش، وبدأت العلاقات الإقطاعية فى التحلل والتخلف الإنتاجى بنفس الأسباب التى كانت سببًا نجاحها وتوطيدها. فى الوقت نفسه - وكسمة عامة للنظام الإقطاعى الحاكم - نُظر إلى كبار التجار مثلما نُظر إلى صغارهم باعتبارهم جزءًا من الفئات الشعبية العامة، وهى نظرة الارستقراطية الإقطاعية الحاكمة، على الرغم من أن الدور الاقتصادى الذى كانوا يلعبونه (خصوصًا أن نظام الإنتاج السائد كان مزيجًا من الزراعة والتجارة فى الوقت نفسه).

"وبالرغم من الفاعلية العملية لفئة كبار التجار فى النشاط السياسى، بفضل الإمكانات المادية التى كانت تتيح لهم التأثير حتى فى إجراءات الحكام من مختلف الدرجات. من هنا كان يحدث التناقض غالبًا بين الأرستقراطية الإقطاعية وكبار التجار، ولكنه لم يخرج عن كونه تناقضاً بين فئتين من طبقة واحدة، هى الطبقة المسيطرة اقتصادياً، التى تتناقض مصالحها، ككل، مع مصالح جماهير الفلاحين وسائر كادحى الريف وصغار الحرفيين وصغار التجار"[١]. كان يعنى هذا أن حيوية شباب الإقطاعية الرومانية والساسانية التى كانت تعانى من الانحدار والتناقض الحاد مع قوى الإنتاج البشرية (العبيد والأحرار معا) قد تجددت بدخول الدولة الإسلامية كطرف مباشر فى عملية الإنتاج الزراعى، مما دفع بتخطى الأزمة[٢].

وعمل كل فصيل على أن يعطى لأفكاره أشكال جديدة من المشروعية الدينية والثقافية والتاريخية؛ بحيث تمت صياغة هذه الأشكال بطريقة تجعل كل طرف يضمن لحسابه الخاص ولاء وتحالف العامة، مع الحفاظ فى الوقت نفسه وبطريقة أكيدة على مصالحه. وقد تم هذا بإعداد برنامج جسد جناحه الدينى فرقة دينية من أجل الدفاع عن قضية الفصيل، وجناحه السياسى أُعد فى شكل مشروع لدولة (تابعة للخلافة أو مستقلة عنها)، بينما يتم التعبير عن الشق الثقافى بالإنتاج الأدبى، والشعرى،

(١) أنظر المرجع السابق، صـ ١٣ .
(٢) د. مصطفى النشار، نظرية العلم عند أرسطو، جـ ١، القاهرة ١٩٨٦، صـ ٢١٤ .

والفلسفى والعلمى. حتى العلوم التى جاءت من الأصقاع البعيدة ثم استثمارها لخدمة القضايا المحلية سياسيًا.

ويجدر ملاحظة أن ثمة قاسمًا مشتركًا يربط بين الفلاسفة الذين تعرضنا لهم فى دراستنا تلك، ألا وهو عدم انتمائهم إلى النزعة الأرسطية؛ إذ الملاحظ أن فكرة التطور تغيب عن الفلاسفة الأرسطيين. ويمكننا بهذا الخصوص أن نذكر أسماء مثل : ابن سينا (٩٨٠ م - ١٠٣٧ م)، والكندى (٧٩٦ م - ٨٧٣ م) والفارابى (٨٧٢ م - ٩٥٠ م). ولعل السبب فى اختفاء الفكرة لديهم يعود إلى تأكيد أرسطو على مبدأ غائية الطبيعة بالشكل الذى لا يجعل الطبيعة تقوم بعمل ما، بلا جدوى، ولكن من أجل غاية ما[١]؛ مما يحمل على القول إن وظيفة العضو هى التى تحدده وليس العكس.

أقامت هذه الأطروحة فجوة لا يمكن اجتيازها بين أرسطو والتطور، وقادته إلى تبنى مفهوم يقر بالثباتية **fixisme** ، أى ثبات الموجودات على النحو الذى خُلقت عليه. من جانب آخر حاولت كل فلسفة مما عالجناها أن تُخضع الخصائص المتعلقة بتحولات التطور إلى ما يخدم مصالحها. فإخوان الصفا - على سبيل المثال - راهنوا فى التطور على فكرتى التغير والاختلاف، بينما عاش مسكويه فيها خبرة اعتناقه الإسلام بعد أن كان زرادشتيا، تغيره هذا قاده إلى تجذير فكرة التطور التى ورثها

(١) المرجع السابق، صـ ٢١٥ .

عن إخوان الصفا، بحيث جعل منها فرصة للاعتراض على لا أخلاقية الأرستقراطية الحاكمة من جهة، والإعلان عن مجيء نظام البوهيين من جهة أخرى.

أما فيما تعلق بالبيروني الجيولوجي والفلكي الذي كان يعي تماماً طبيعة الكون التطورية والتحولات المختلفة التي عرفتها الأرض، بالإضافة إلى معرفته العميقة بالتراث الهندي الذي اعتبره قيمة عظيمة لعلاج الواقع المتأزم، ولعل هذا ما دفعه لكي يدرس بجدية فكرة الصراع بين الخير والشر، باحثا من خلال هذا عن إفادة لمجتمعه ونفسه وأقرانه.

وفيما يخص ابن خلدون نلاحظ أنه استنبط تطوريته بداية من السياق العام لفلسفته؛ حيث كان يفهم التطور بمعنى التغير والانتقال، وذلك لكي يعطي مشروعية ما لتنقلاته المتعددة بين القصور المختلفة. وعلى الرغم من ذلك فهو يكاد يكون الأوحد الذي اهتم بفكرة التغير والتبدل، مما جعل من تطوريته مفهوماً متفائلاً يعمل على مواجهة إخفاقاته الفردية، إضافة للإخفاق الوطني، وكأنه كان يأمل من خلال ذلك استعجال النهضة المأمولة.

ثمة سمة أخرى تميز الفلسفات الأربعة، ألا وهي عدم الاستقرار المقترن بالتفتح على الغير وتوسيع مجال المعارف. تلك كانت حالة إخوان الصفا على سبيل المثال عندما انفتحوا بشكل إيجابي على المنتجات الثقافية للشعوب الأخرى، وذهبوا حتى لتمثل هذه الثقافات وإدماجها لفكرهم. ويمكن أن يُقال الشيء نفسه عن مسكويه الذي لم يتوقف عن

التنقل بين القصور والبلدان. إضافة إلى تمثُّله للغالبية العظمى من معارف عصره، إلا أن الذى يبرز بصورة ناصعة هذه الخصائص هو بلا شك ابن خلدون وهو مثلهم جميعًا، كان يُظهر قدرًا كبيرًا من التسامح، والتعامل مع المخالف، مما يفسر لديه ولدى الآخرين إخلاصهم لأفكار التطور.

وإذا دققنا النظر، سوف نلاحظ أن أفكار التطور فى الفكر العربى الإسلامى لم تتوقف على الدوام عن النمو والتطور؛ لأنه إذا ما كان التطور - كما يفهمه إخوان الصفا - ذا طبيعة كوسمولوچية ويمر عبر نظام منطقى كونى لكل الكائنات الموجودة، فإنه ليس كذلك عند مسكويه الذى يرى التطور ذى طبيعة عقلية (أى يحكمه العقل الإلهى) بطريقة تجعل الكائنات توجد مصنفة بشكل صارم فى آفاق تتواصل فيما بينها. وعلى النقيض، فمع البيرونى، وبسبب طبيعة اهتماماته العلمية الخاصة بالطبيعة نجد التطور لديه مصحوبا بنزعة طبيعية. أما لدى ابن خلدون فبسبب طبيعة أنشطته العلمية الموجهة نحو الدراسات التاريخية والاجتماعية؛ فهو من جانبه يخص التطور بمفهوم تاريخى/اجتماعى، وهو ما يبرزه عن طريق مقولة "التحول" **la metamorphose** . وأيضًا، ينبغى الإشارة إلى أنه على الرغم من المناحى الإنسانية التى كانوا يمثلونها، فإن هذا لم يمنعهم من تأسيس التطور على قاعدة دينية، وخلط كل شىء بالعقيدة الدينية. وهكذا لن يدهشنا أن الملائكة كانت تمثل أعلى نقطة على سلم التطور. ويمكن أن نجد نفس الطابع الدينى ظاهرًا لدى مسكويه فى شكل معونة إلهية توجه مسيرة التطور، حتى ولو أن المادة

– حسبما يرى – مستمرة فى التصرف فى الطبيعة حتى حدود الأفق الإنسانى. وهذا الفعل المادى أيضًا لا يمكن أن يكون بدون تفويض إلهى. ويتلخص كل الاختلاف فى تغير شكل التدخل الإلهى : فهو غير مباشر وبيولوچى من جهة الأفق الإنسانى، ومباشر عقلى فيما بعد ذلك. ويعنى هذا أنه ليس هناك نقطة بيولوچية تجمع فيما بين الإنسان والملائكة، وأن ترقى الإنسان لمرتبة الملائكة لا يمكن أن يحدث إلا بتوسط العقل. أما لدى البيرونى فالمرجعية مختلفة ؛ إذ نجدها فى الأصول الهندية. أنه مع ابن خلدون، سنجد أن الصلة بين الممارسة العملية والعقيدة الدينية قد تراجعت نسبيا. مع ذلك لم يصل هذا إلى الحد الذى يستبعد فيه الغائية الإلهية: لأن هذه الصلة بين علم العصر والدين كانت هى سمة العقلية العربية لهذا العصر. فبالفعل وخلال سنوات عديدة كان هدف العلم هو إثبات وجود الله ووحدانيته.من هنا ففكرة التطور لم تستطع الهروب من ذلك السياق، وتلك التقسيمة، خاصة وأن فكرة وحدة الوجود **pantheisme** ذات الأصل الصوفى كان لها تأثير كبيرعلى المتمسكين بالتطور.

سنحاول أخيراً تبرير دوافع مثل هذه الدراسة، خاصة وأن هذا النوع من الدراسات فى أيامنا تلك أضحى فرصة لإعادة إحياء النزعات العرقية التى تعكس بعض أشكال التطرف، مما يدفع من خلال هذه الدراسة إلى التساؤل حول ما يمكن أن يتبادر للذهن من خلال مثل هذه الدراسات من قبيل ·

١ – كأنها محاولة لتصنُّع إجابات على مشكلات عصرنا، مع إعطاء ظهورنا للعصر الذى نعيشه مجترين لعصور مزدهرة قد انتهت.

٢ – تغذية موقف شوفينى، وذلك بجعل علماء المسلمين القدامى رواد كل نزعة علمية فى العالم.

٣ – محاباة وإعادة فكرة تعمل على تجميل الماضى بغرض مد يد العون لفرضية العودة الكاملة للإسلام كحل لكل شرور العصر.

تنطلق كل هذه الأسباب – كما نرى – من مسلمة غير مشكوك فيها ولا يمكن نقدها عند البعض وهى النزعة العرقية التى تستبعد كل فكرة تتحدث عن إنسانية كونية ومتعالية عن كل انتماء زمنى أو عرقى ... إلخ.

مما لاشك فيه إذن، أننا نقوم بمقاربة الدراسات الإسلامية بطريقة مختلفة عندما نتعامل معها على النحو التالى :

١ – كمحاولة تهدف إلى إعادة بناء وفهم التوافق الفعلى لأفكار علماء المسلمين فى ضوء عصرهم لكى نوضح الرهانات الخاصة بطبقاتهم الاجتماعية فى ذلك الحين، ومدى تعبير واستغلال الأبستيمى فى أدوار أيديولوچية مختلفة تبرز طموحات وأهداف الحركات الاجتماعية المختلفة فى هذا العصر.

٢ – إنها أيضا محاولة لتقييم الإسهام الثقافى لهؤلاء العلماء بالنسبة لعصورهم وعصرنا إذا ما كان هذا جائزاً، وبالتالى لا نُحمل ما قالوه أكثر مما يحتمل، ولا نقوم بلى عنق الحقيقة لتناسبنا، عن طريق التأويلات والتحميلات التى ليس لها علاقة بمجمل ما تم إنجازه،

مطابقا لشروط عصره وفى سياق خبرة محددة. ولعل مثل هذه الدراسات استخدمها البعض كمجرد تمهيد وإعداد للأرض لاستقبال بعض الأفكار الجديدة التى تنتمى للحداثة، عندما يجعلون أصل هذه الأفكار الجديدة ليس غريبا عن التراث، وأن أصولها نمت وترعرعت فى تراثهم من قبل علمائهم القدامى الذين يصبحون روادا لهذه الأفكار، وليس علماء الغرب، مما يسهل من مسألة قبولها وتبنيها فى واقعهم الجديد، ولعل هذا نفسه ما قام به جمال الدين الأفغانى وإسماعيل مظهر وحسين حسين وبشكل جزئى شبلى شميل وسلامة موسى، عندما دعوا جميعًا لنظرية داروين التطورية فى مجتمعاتهم باعتبارها تمثل علم العصر ومنهجيته، وبالتالى ضرورة تبنيها والأخذ بها، ملمحين إلى أن أصل النظرية ليس بغريب عن تراث مجتمعاتهم فشذرات النظرية موجودة لدى علماء المسلمين الأوائل، وبالتالى يزيلون من أمامها العراقيل التى تمنع مواطنيهم من تقبلها، بل وتبنيها.

المواقف الفلسفية الأربعة

	إخوان الصفا	مسكويه	البيرونى	ابن خلدون
الميلاد والوفاة أو (الظهور)	بين القرن الأول والرابع الهجرى فى العراق .	ولد فى ٣٢٥ هجرية فى مدينة الراى (طهران الحالية وتوفى فى ١٠٣٠) فى مدينة أصفهان .	ولد فى ٣٦٢ هـ فى مدينة الكات وتوفى ٤٤٠ هـ بمدينة خوارزم .	ولد بتونس فى ٧٣٠هـ ، وتوفى فى القاهرة فى ٨٠٨
المعارف	موسوعية	موسوعية	موسوعية	موسوعية
الأسفار	العراق ، وإيران والجزيرة العربية .	إيران والجزيرة العربية .	الهند ، والأناضول ، وخوارزم ، والجزيرة العربية .	الأندلس ، وشمال أفريقيا ، ومصر ، والشام ، والجزيرة العربية .

الوظائف الرسمية	وصل بعض الإخوان إلى وظيفة القضاء .	مسئول عن مكتبة ابن العميد، وطبيبًا ، وأستاذًا فى الأخلاق .	أستاذ بمجمع علوم خوارزم سنة ١٠١٠م ومستشارًا لعديد من الأمراء .	عديد من الوظائف الرسمية ومنها مهام دبلوماسية ، ووزير أو قاضيًا عديد من المرات فى مصر .
اللغات	العربية والفارسية واليونانية	العربية والفارسية	العربية والفارسية والسريانية والهندية والخوارزمية والسنسكريتية	العربية

مصادر الدراسة ومراجعها

أولاً – المصادر :

١ – ابن خلدون، المقدمة، طبعة لجنة البيان العربى، ج١، ط٢، القاهرة ،١٩٦٢، وطبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، وطبعة دار الشعب، القاهرة.

٢ – ابن مسكويه، الفوز الأصغر، طبعة ١٣١٩، بيروت.

٣ – ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت، ١٩٦١ .

٤ – إخوان الصفا، الرسائل، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٥٧ .

٥ – البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، الهند، ١٩٥٨ .

٦ – القرآن الكريم.

٧ – داروين (شارل)، أصل الأنواع، ترجمة : إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت / بغداد.

ثانياً - المراجع :

١ - الأهوانى (د. أحمد فؤاد)، فجر الفلسفة اليونانية، القاهرة، سنة ١٩٥٤ .

٢ - الجابرى (د. محمد عابد)، نحن والتراث، ط٢، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢ .

٣ - الشحات (على أحمد)، أبو الريحان البيرونى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨ .

٤ - العبد (د. عبد اللطيف محمد)، الإنسان فى فكر إخوان الصفا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦ .

٥ - الطويل (د. توفيق)، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط٣، القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٦ .

٦ - النشار (د. مصطفى)، نظرية العلم الأرسطية، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٦ .

٧ - باشميل (أحمد)، الإسلام ونظرية التطور، مكة، ١٩٦٤ .

٨ - دى بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة أبو ريدة، القاهرة، ١٩٣٨ .

٩ - جوهرى (د. طنطاوى)، الجواهر فى تفسير القرآن، مصر، ١٣٤٦هـ.

١٠ - عزت (د. عبد العزيز)، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، الطبعة الأولى، ١٩٤٦

١١ - عيش (د. عثمان عبد المنعم)، فلسفة الأخلاق عند ابن مسكويه، القاهرة، الأزهر، ١٩٧٦ .

١٢ - غالب (د. مصطفى)، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، سوريا، ١٩٥٣ .

١٣ - مطر (د. أميرة حلمى)، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، ١٩٦٨ .

١٤ - مروة (د. حسين)، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، جزاءان، الطبعة الخامسة، الفارابى، بيروت.

١٥ - هيكل (أرنست)، فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء، ترجمة حسن حسين، مصر، ١٩٢٤ .

١٦ - لابيكا (جورج)، الدين والسياسة عند ابن خلدون، ترجمة / موسى وهبى وشوقى الدويهى، ط١، بيروت، دار الفارابى، ١٩٨٠ .

١٧ - وافى (د.على عبد الواحد)، عبقريات ابن خلدون، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٣ .

ثالثا - مراجع بلغات أجنبية :

1 - ARISTOTLE, De Plantis, Trans.by E.S.Forster, Editor ship of W.D.Ross, Vol.vi, opuscula , Oxford. At the clarendon press, 1961.

2 - ARKOUN (MOHAMMED), L'Humanisme arabe au iv / x, Siecle MISKAWHAH : philosophe et historien, 2 eme, edition, j.vrin, Paris, 1982.

3 - ENGLES (F.), Dialectique de la nature, traduit de l'allemand par Emile Bottigelli, eds. Sociales, 1977.

4 - IVANOW, ISMAILIA Literature, Tehiran, 1963.

5 - WILCZYNSKI, sur le Darwinisme presum d' Alberuni, PUBLICATION DE L'UNIVERSITE LIBANAISE, Beyrouth, 1958.

دوائر معارف ومعاجم :

Robert 2, le Robert, Paris, 1982.

- دائرة المعارف الإسلامية، مصر، ١٩٣٤ .
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط١، مصر، ١٩٣٤ .
- لاروس، المعجم العربى الحديث، باريس، ١٩٧٣ .
- محمد فريد وجدى، دائرة معارف القرن العشرين، مصر، مكتبة الواعظ، ١٩١٨ .
- ياقوت، معاجم الأدباء، طبعة مرغليوث، جـ ٢، ١٩٢٦ .

دوريات :

- مجلة المقتطف، ديسمبر ١٨٨٥، جـ ٣
- مجلة شئون عربية، عدد٣٥ .

المؤلف فى سطور :

مجدى عبد الحافظ

- أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان .
- حاصل على الدكتوراه فى العلوم الإنسانية (فلسفة معاصرة) من جامعة باريس ١٠ ، نانتير بفرنسا سنة ١٩٩١ .
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا للجامعة DESU من جامعة باريس ٨ ، بسان دينى ١٩٨٧ .
- حاصل على دبلوم الدراسات المتعمقة DEA فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤ - السوربون ١٩٨١ .
- حصل على دبلوم الجامعة المرحلة الثالثة فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤ - السوربون ١٩٨١ .
- عمل مدرساً بجامعة باريس ٤ - السوربون قبل أن يعمل بجامعة حلوان ، وهو أستاذ زائر بجامعة إميان بفرنسا .
- له العديد من المقالات والبحوث والدراسات والكتب فى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر العربى والتاريخ .

المترجمة فى سطور :

هدى كشرود

دكتوراه الدولة فى علم النفس الإكلينيكى ، وتعمل مدرسة بالمدرسة العليا للمعلمين E.NS بجامعة الجزائر .

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقـافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	چون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	چورج چيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	إنجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	ڤيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديڤيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	چان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	چون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى (٦ أجزاء)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	چون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	چيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	چان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديڤيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روچر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	چوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديڤيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى بلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	چوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيتل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد فاجنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وألان وأوديت ڤيرمو	مى التلمسانى
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩-	الأيديولوجية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينات إلى الثمانينات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألڤين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	چيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علمًا جديدًا	چيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى پاركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديڤيد هربت لورانس	طاهر محمد على البريرى

٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	جون جريبين	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	چوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الجينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الرءوف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديڤيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	چورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روچر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	چوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	چين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فتجنشتين	چون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	چين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالاپارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديڤيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف چونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤-	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	چانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	س. شير لايموڤا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايترى سبيڤاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليڤى برو ڤنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو بوچين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارڤن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

٣٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمى
٣٤٢-	سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	يونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	چان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	چوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥-	التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧-	متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠-	أنثروبولوچيا اللغة	أندريه چاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد چيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	چيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	چان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩- ملك في الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد اسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديڤيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- أقدم لك: كامى	ديڤيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	توبور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديڤيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	چوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	چينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليڤى بروڤنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوڤا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨- الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩- أقدم لك: هيجل	ليود سپنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- أقدم لك: جويس	ديڤيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨- بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢- حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥- حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧- ملحمة السِّيد	تراث شعبى إسبانى	الطاهر أحمد مكى
٤٤٨- الفلاحون (ميراث الترجمة)	الأب عيروط	محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤- خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	ڤرچينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير چاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسرل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	چى ڤارچيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥- اللوبي	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦- الحكم والسياسة في أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولي	مجموعة من المترجمين
٤٩٧- العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط	نادية العلي	مصطفى رياض
٤٩٨- النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد علي بدوي
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠- في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكي	طلعت الشايب
٥٠١- تاريخ النساء في الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢- أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤- كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥- كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦- ربما كان قديسًا (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥٠٧- سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهيم
٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبدالباقي جلبنارلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩- الفقر والإحسان في عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدوني	عبدالرازق عيد
٥١١- كوكب مرقَّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥١٢- كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣- العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان في علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندي	صبري محمد حسن
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨- استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩- محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠- الولع الفرنسي بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢- إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	علي إبراهيم منوفي
٥٢٣- الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٥٢٤- الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيي الدين مزيد
٥٢٧- أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق علي وفِلْ إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردي	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صموبل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	پاتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- أقدم لك: چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردارويورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩- موقع الثقافة	هومی بابا	ثائر ديب
٥٧٠- دول الخليج الفارسي	سير رويرت هاى	يوسف الشاروني
٥٧١- تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢- الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣- أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤- مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥- الاقتصاد السياسي للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦- فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧- مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩- أقدم لك: تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١)	چون فيزر وپول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١- الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢- مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣- الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤- سفر (رواية)	محمود دولت أبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦- السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨- أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩- تمبكت العجيبة	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١- الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣- قصائد ساحرة	پول ڤاليرى	بكر الحلو
٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧- مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩- فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠- الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١- النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢- ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣- النقد الثقافى	أرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١)	پاتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩- الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠- العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١- النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥- عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠- السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١- رباعيات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣- نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الحلوانى
٦٢٥- الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠- سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤- مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥- التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦- حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧- مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨- الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩- فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠- ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١- برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين ڤان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤- العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلي ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	چون نينيه	فتحي العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	چى دى موپاسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روچر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	پول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٣)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غربال
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤-	الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥-	الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امرأة محارية (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	فتاة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩-	الملف (مسرحية)	تادووش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حاييم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤-	أقدم لك: دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيرى
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	مدونة جوستنيان فى الفقه الرومانى (ميراث الترجمة)	جوستينيان	عبد العزيز فهمى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	قراءة من؟	دونالد ماكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هاتشباى وجومورات - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	إدمون ديمولان	أحمد فتحى زغلول
٧١٦-	جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولدبرج	جميلة كامل
٧٢٠-	مداخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية	دونام جونسون	على شعبان وأحمد الخطيب

٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤- اليسار الفرويدى	پول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥- الاضطراب النفسى	چون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧- حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤- بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥- فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢)	پاتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٤٠- خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢- أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥- المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	چوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما	تريڤور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨- تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩- إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالڤيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠- الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
٧٥٣- التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤- الشرق والغرب	أنّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦- ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديبل پونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧- تجارة مكة	پاتريشيا كرون	آمال الروبى
٧٥٨- الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

-٧٢١	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
-٧٢٢	الصفيحة وقصص أخرى	بشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
-٧٢٣	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
-٧٢٤	اليسار الفرويدى	پول روبنسون	عبده الريس
-٧٢٥	الاضطراب النفسى	چون فيتكس	مى مقلد
-٧٢٦	الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
-٧٢٧	حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
-٧٢٨	العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
-٧٢٩	الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
-٧٣٠	حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
-٧٣١	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
-٧٣٢	قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
-٧٣٣	مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
-٧٣٤	بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
-٧٣٥	فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
-٧٣٦	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
-٧٣٧	الكوارث الطبيعية (مج٢)	پاتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
-٧٣٨	دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	چيرار دى چورچ	محمد عواد
-٧٣٩	دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	چيرار دى چورچ	محمد عواد
-٧٤٠	خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
-٧٤١	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
-٧٤٢	أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
-٧٤٣	الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
-٧٤٤	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
-٧٤٥	المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
-٧٤٦	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	چوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
-٧٤٧	الاستعارة فى لغة السينما	تريڤور وايتوك	إيمان عبد العزيز
-٧٤٨	تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
-٧٤٩	إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالڤيه	باتسى جمال الدين
-٧٥٠	الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
-٧٥١	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
-٧٥٢	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
-٧٥٣	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
-٧٥٤	الشرق والغرب	أنّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
-٧٥٥	تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكى	على إبراهيم منوفى
-٧٥٦	ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديل پونثيلا	خالد محمد عباس
-٧٥٧	تجارة مكة	پاتريشيا كرون	آمال الروبى
-٧٥٨	الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

٧٥٩-	النثر الأردى	مولوى سيد محمد	جلال الحفناوى
٧٦٠-	الدين والتصور الشعبى للكون	السيد الأسود	السيد الأسود
٧٦١-	جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	فيرچينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢-	المسلم عدواً و صديقًا	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣-	الحياة فى مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤-	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	غالب الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٥-	ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف)	خواجه مير درد الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٦-	الشرق المتخيل	تييرى هنتش	غازى برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧-	الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسينى	غازى برو
٧٦٨-	حوار الثقافات	محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى
٧٦٩-	أبناء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠-	السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبرى التهامى
٧٧١-	السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبرى التهامى
٧٧٢-	بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحى
٧٧٣-	دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	چون فيزر وبول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٧٧٤-	الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصرى
٧٧٥-	مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوى	جلال الحفناوى
٧٧٦-	منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٧٧٧-	الانفجار الأعظم	چيمس إ. ليدسى	عزت عامر
٧٧٨-	صفوة المديح	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	حازم محفوظ
٧٧٩-	خيوط العنكبوت وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى
٧٨٠-	من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	غلام رسول مهر	سمير عبد الحميد إبراهيم
٧٨١-	الطريق إلى بكين	هدى بدران	نبيلة بدران
٧٨٢-	المسرح المسكون	مارڤن كارلسون	جمال عبد المقصود
٧٨٣-	العولمة والرعاية الإنسانية	ڤيك چورچ وبول ويلدنج	طلعت السروجى
٧٨٤-	الإساءة للطفل	ديڤيد أ. وولف	جمعة سيد يوسف
٧٨٥-	تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	كارل ساجان	سمير حنا صادق
٧٨٦-	المذنبة (رواية)	مارجريت أتوود	سحر توفيق
٧٨٧-	العودة من فلسطين	جوزيه بوفيه	إيناس صادق
٧٨٨-	سر الأهرامات	ميروسلاف ڤرنر	خالد أبو اليزيد البلتاجى
٧٨٩-	الانتظار (رواية)	هاچين	منى الدروبى
٧٩٠-	الفرانكفونية العربية	مونيك بونتو	جيهان العيسوى
٧٩١-	العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة	محمد الشيمى	ماهر جويجاتى
٧٩٢-	دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ	منى ميخائيل	منى إبراهيم
٧٩٣-	ثلاث رؤى للمستقبل	چون جريڤيس	رءوف وصفى
٧٩٤-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٩٥-	مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١)	نخبة	على عبد الرءوف اليمبى
٧٩٦-	آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	نعوم تشومسكى	حمزة المزينى

٧٩٧-	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	نخبة	طلعت شاهين
٧٩٨-	الإرشاد النفسى للأطفال	كاترين جيلدرد وداڤيد جيلدرد	سميرة أبو الحسن
٧٩٩-	سلم السنوات	أن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال
٨٠٠-	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	ميشيل ماكارثى	عبد الجواد توفيق
٨٠١-	نحو مستقبل أفضل	تقرير دولى	بإشراف: محسن يوسف
٨٠٢-	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعى
٨٠٣-	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الخميسى
٨٠٤-	سوسيولوجيا الدين	دانييل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الحلوجى
٨٠٥-	من لا عزاء لهم (رواية)	كازو إيشيجورو	طاهر البربرى
٨٠٦-	الطبقة العليا المتوسطة	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧-	يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	ميريام كوك	خيرى دومة
٨٠٨-	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	ديڤيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١٠-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١١-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨١٢-	تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	ميشيل مافيزولى	فريد الزاهى
٨١٣-	لم أخرج من ليلى (رواية)	أنى إرنو	نورا أمين
٨١٤-	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	نافتال لويس	آمال الروبى
٨١٥-	فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبدالغنى
٨١٦-	العدو الأمريكى	فيليب روچيه	بدر الدين عرودكى
٨١٧-	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨-	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩-	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠-	هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١-	هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢-	فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣-	وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤-	لغة الدراما	داڤيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥-	عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦-	عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧-	أهل مطروح البدو والمستوطنون والذين يغشون المنطقة	دونالد ب.كول وثريا تركى	محمد على فرج
٨٢٨-	النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩-	مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠-	رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١-	تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين وليوپولد إنفلد	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢-	تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨٣٣-	الفلسفة الألمانية	ڤرنر شميدرس	محسن الدمرداش
٨٣٤-	كنز الشعر	ذبيح الله صفا	محمد علاء الدين منصور

٨٣٥- تشيخوف: حياة فى صور	بيتر أوربان	علاء عزمى
٨٣٦- بين الإسلام والغرب	مرثيدس غارثيا	ممدوح البستاوى
٨٣٧- عناكب فى المصيدة	ناتاليا فيكو	على فهمى عبدالسلام
٨٣٨- فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعوم تشومسكى	لبنى صبرى
٨٣٩- أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين وبوررين ڤان لون	جمال الجزيرى
٨٤٠- الخواتم الثلاثة	جوتهولد ليسينج	فوزية حسن
٨٤١- هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٨٤٢- منظومة مصيبت نامه (مج٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٨٤٣- من روائع القصيد الفارسى	نخبة	محمد علاء الدين منصور
٨٤٤- دراسات فى الفقر والعولمة	كريمة كريم	سمير كريم
٨٤٥- غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
٨٤٦- الطبيعة البشرية	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٨٤٧- الحياة بعد الرأسمالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
٨٤٨- تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	يوليوس فلهاوزن	عبد الهادى أبو ريدة
٨٤٩- سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
٨٥٠- الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٨٥١- الطب التجريبى (ميراث الترجمة)	كلود برنار	يوسف مراد
٨٥٢- العلم والحقيقة	ريتشارد دوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
٨٥٣- العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٤- العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٥- فهم الاستعارة فى الأدب	چيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
٨٥٦- القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	عائشة سويلم
٨٥٧- نادجا (رواية)	أندريه بريتون	كامل عويد العامرى
٨٥٨- جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	ثيو هرمانز	بيومى قنديل
٨٥٩- السياسة فى الشرق القديم	إيڤ شيمل	مصطفى ماهر
٨٦٠- مصر وأوروبا	ڤان بملن	عادل صبحى تكلا
٨٦١- الإسلام والمسلمون فى أمريكا	چين سميث	محمد الخولى
٨٦٢- ببغاء الكاكاتو	أرتور شنيتسلر	محسن الدمرداش
٨٦٣- لقاء بالشعراء	على أكبر دلفى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٤- أوراق فلسطينية	دورين إنجرامز	عبد الرحيم الرفاعى
٨٦٥- فكرة الثقافة	تيرى إيجلتون	شوقى جلال
٨٦٦- رسائل خمس فى الآفاق والأنفس	مجموعة من المؤلفين	محمد علاء الدين منصور
٨٦٧- المهمة الاستوائية (رواية)	ديڤيد مايلو	صبرى محمد حسن
٨٦٨- الشعر الفارسى المعاصر	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٩- تطور الثقافة	روبن دونبار وآخرون	شوقى جلال
٨٧٠- عشر مسرحيات (جـ١)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧١- عشر مسرحيات (جـ٢)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧٢- كتاب الطاو	لاوتسو	محسن فرجانى

٨٧٣-	معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤-	النهر الخالد (مج١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥-	النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦-	دراسات في الموسيقى الشرقية (جـ١)	هنرى جورج فارمر	أمانى المنياوى
٨٧٧-	أدب الجدل والدفاع في العربية	موريتس شتينشنيدر	صلاح محجوب
٨٧٨-	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩-	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠-	الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١-	المستنيرون : خدمة وخيانة	جلال آل أحمد	سلوى عباس
٨٨٢-	أغانى شيراز (جـ١) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣-	أغانى شيراز (جـ٢) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥-	روح الإرهاب	جان بودريار	بدر عروبكى
٨٨٦-	الترجمة والإمبراطورية	دوجلاس روبنسون	ثائر ديب
٨٨٧-	غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨-	أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩-	سارتورس (ميراث الترجمة)	وليم فوكنر	ميخائيل رومان
٨٩٠-	منتخبات أشعار فراغى	مخدومقلى فراغى	الصفصافى أحمد القطورى
٨٩١-	مفاوضات مع الموتى	مارجريت أتوود	عزة مازن
٨٩٢-	تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سوريال عطية	إسحاق عبيد
٨٩٣-	عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٨٩٤-	الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥-	وادى الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خميس
٨٩٦-	شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧-	اختراق الجزيرة العربية	ديفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨-	الإسلام والعلم	برويز أمير على	محمود خيال
٨٩٩-	الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠-	تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١-	مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
٩٠٢-	آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
٩٠٣-	أفلام ومناهج (مج١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٤-	أفلام ومناهج (مج٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٥-	تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦-	أسس الحوار في القرآن	هيربرت بوسه	أحمد هويدى
٩٠٧-	آرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز جيرو	فاطمة خليل
٩٠٨-	الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هوى	خالدة حامد
٩٠٩-	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	جوويست سمايرز	طلعت الشايب
٩١٠-	بروميثيوس بلا قيود	دافيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

-٩١١	غبار النجوم	جون جريبين	عزت عامر
-٩١٢	ترجمات يحيى حقى (جـ١) (ميراث الترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقى
-٩١٣	ترجمات يحيى حقى (جـ٢) (ميراث الترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى
-٩١٤	ترجمات يحيى حقى (جـ٣) (ميراث الترجمة)	ديزموند ستيوارت	يحيى حقى
-٩١٥	المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان
-٩١٦	الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبدالعظيم حماد
-٩١٧	موسوعة كمبريدج (جـ١)	نخبة	إشراف: أحمد عتمان
-٩١٨	موسوعة كمبريدج (جـ٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
-٩١٩	موسوعة كمبريدج (جـ٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور
-٩٢٠	خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل
-٩٢١	لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثريا إقبال
-٩٢٢	الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالثا	جمال عبد الرحمن
-٩٢٣	ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
-٩٢٤	حتشبسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
-٩٢٥	رمسيس الثاني: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
-٩٢٦	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
-٩٢٧	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
-٩٢٨	سجون الضوء	كيتى فرجسون	عزت عامر
-٩٢٩	نشأة الإنسان (مجـ١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
-٩٣٠	نشأة الإنسان (مجـ٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
-٩٣١	نشأة الإنسان (مجـ٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
-٩٣٢	حدائق السحر فى دقائق الشعر (ميراث الترجمة)	رشيدالدين العمرى	إبراهيم الشواربى
-٩٣٣	اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى
-٩٣٤	محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
-٩٣٥	تاريخ الفن الألمانى	فولكر جيبهارت	علا عادل
-٩٣٦	بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
-٩٣٧	هيا نحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم
-٩٣٨	الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر	بيير بورديو	سعيد العليمى
-٩٣٩	سجن العقل	ستيفن جونسون	أحمد مستجير
-٩٤٠	اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين
-٩٤١	الجماليات لم يولدن بعد	أى كوينى أرماه	صبرى محمد حسن
-٩٤٢	القرن الجديد	إريك هوبسبوم	وجيه سمعان عبد المسيح
-٩٤٣	لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد
-٩٤٤	الكونترباص	باتريك زوسكيند	سمير جريس
-٩٤٥	أحلام يقظة جوال منفرد (ميراث الترجمة)	جان جاك روسو	ثريا توفيق
-٩٤٦	الزار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	ميشيل ليريس	محمد مهدى قناوى
-٩٤٧	ماوراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
-٩٤٨	أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتونى أتمور	فريد جورج بورى

٩٤٩-	مقبرة الصدأ	أندريه فيش	نافع معلا
٩٥٠-	في علم الكتابة	چاك ديريدا	منى طلبة وأنور مغيث
٩٥١-	الاتهام (رواية)	فريدريش دورينمات	عماد حسن بكر
٩٥٢-	العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	نعيمة عبد الجواد
٩٥٣-	مختارات من الشعر الإسبانى (جـ٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الرءوف البمبى
٩٥٤-	الأصول الاجتماعية للسياسة التوسعية في عهد محمد على	فرد لوسون	عنان الشهاوى
٩٥٥-	الطب والأطباء	سيلڤيا شيفولو	ماجدة أباظة
٩٥٦-	نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديونى	سمير حنا صادق
٩٥٧-	الحركات الاجتماعية (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلى	ربيع وهبة
٩٥٨-	أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩-	الموريسكيون في الفكر التاريخى	ميغيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزر
٩٦٠-	محمد على الكبير	الأمير عثمان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	هدى كشرود
٩٦١-	شعر الرعاة (ميراث الترجمة)	مختارات من الأدب اليونانى	محمد صقر خفاجة
٩٦٢-	مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣-	منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندى	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤-	أصول التطرف	كيمبرلى بليكر	هبة رءوف وتامر عبد الوهاب
٩٦٥-	روح مصر القديمة	أنا رويز	إكرام يوسف
٩٦٦-	ما وراء الطبيعة فى إيران (ميراث الترجمة)	محمد إقبال	حسين مجيب المصرى
٩٦٧-	فن الحرب (مجـ ١)	سون تزى	هشام المالكى
٩٦٨-	عالم الخوارق	ج. كوبر	كمال الدين حسين
٩٦٩-	التليفزيون خطر على الديمقراطية	كارل بوبر وجون كوندرى	مجدى عبد الحافظ
٩٧٠-	ربما فى حلب ذات يوم وقصص أخرى	نخبة	أحمد الشيمى
٩٧١-	الأدب الفارسى القديم (ميراث الترجمة)	پاول هورن	حسين مجيب المصرى
٩٧٢-	الإسهامات الإيطالية فى عهد محمد على باشا	مقالات مختارة	عماد البغدادى
٩٧٣-	تطور فن المعادن الإسلامى	أولكر أرغين صوى	الصفصافى أحمد القطورى
٩٧٤-	فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام	مجدى عبد الحافظ	هدى كشرود

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٣١٦٧/ ٢٠٠٦